6



المؤتمر الدولي السنوي

للعلامة الشيخ أحمد القطعاني

الدورة السادسة

(2024م)

الشيخ الكامل محمد بن عيسى

المدرسة العيساوية: الأصول، الامتداد، التأثير

تقديم الداعية الكبير

د. عون القدومي

إعداد وتحرير

د. أسامة بن هامل



منشورات مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية

طرابلس - ليبيا

الشيخ الكامل محمد بن عيسى

المدرسة العيساوية: الأصول، الإمتداد، التأثير

المؤتمر الدولي السنوي للشيخ العلامة أحمد القطعاني

(الدور السادسة)

الشيخ الكامل محمد بن عيسى

المدرسة العيساوية: الأصول، الامتداد، التأثير.

ط - 1، طرابلس

الناشر:

الطبعة: الأولى

1447 هـ - 2025 م

الوكالة الليبية للترقيم الدولي الموحد للكتاب

دار الكتب الوطنية ببنغازي - ليبيا

ردمك ISBN: 978 – 977 – 6715 – 31 – 19

رقم الإيداع: 21046/ 2025

تأليف:

الشيخ الكامل محمد بن عيسى

تقديم: الداعية الإسلامي

د. عون القدومي

اعداد وتحرير

أسامة بن هامل







المؤتمر الدولي السنوي
للعلامة الشيخ أحمد القطعاني

الدورة السادسة
(2024م)

الشيخ الكامل محمد بن عيسى
المدرسة العيساوية: الأصول، الامتداد، التأثير

تقديم الداعية الكبير
د. عون القدومي

إعداد وتحرير
د. أسامة بن هامل



منشورات مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية
طرابلس - ليبيا

فهرس المحتويات

كلمة التقديم
الداعية الكبير فضيلة الدكتور عون القدومي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ومولانا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن ولاه، القائم بحقوق الله، بأمر الله على حدود الله، ما ضاقت إلا وفرجها الله.

نهدي أبناء وشيوخ الطريقة العيساوية، وأبناء سيدي الشيخ أحمد القطعاني رحمه الله، التحيات المباركة مع لقائهم «السادس» في أعمال الشيخ الكامل محمد بن عيسى رضوان الله عليه، وحول تاريخ مدرسته العيساوية امتدادا وتأثيرا.

وسيدي الشيخ الكامل صاحب مكناس، هو الذي امتدت إليه أسانيد الطريقة الجزولية الشاذلية، وانتشرت منه وبه أنوارها في الغرب، ووصلت الى الشرق. والحمد لله الذي أكرمنا بالتردد على مكناس، لزيارة صاحب الأنفاس، لنجد عنده سلوى الإحساس في معاني هذه الطريقة المباركة.

وكما أخبر القوم في البذور والجذور، فالطرائق كلها ترجع الى ستة أصول، إلى سيدي الشيخ عبد القادر الجيلاني، وسيدي أحمد الرفاعي، وسيدي أبو الحسن الشاذلي، وسيدي إبراهيم الدسوقي، وسيدي أحمد البدوي، وسيدي أبو مدين الغوث، ومن هذه الطرائق الستة انتشرت كل الطرائق المعروفة اليوم، والتي قاربت الألف طريقة حول العالم.

ومع ما نشهده اليوم من تجديد بيت الإحسان، وآثار النهضة الإحسانية في

العالم أجمع، لابد لنا أن نجدد أسانيد الطرائق، ونحرر ما علق بها عبر هذه العقود والقرون، ليكون ترتيب البيت الداخلي وإنتاج خطاب مؤثر.

تحية لأحبابنا من أبناء شيخنا العلامة القطعاني في هذه الدورة المباركة وفي هذا اللقاء المبارك، وجزاهم الله خيرا على ما أصلوا في جهود سيدي عبد السلام الأسمر في الدورة السابقة، وأن شاء الله مخرجات هذه الدورة عن جهود سيدي الشيخ الكامل محمد بن عيسى تكون ممتدة. وهذه تحية مني إليكم جميعا.

دعاء سيدي الشيخ صالح العباسي، شيخ الطريقة الرفاعية في تركيا للقائمين على المؤتمر والمشاركين فيه:

اللهم خذ بأيدهم الى ما تحبه وترضاه، وألبسهم لباس التقوى، وأجعلهم من أتباع سيدنا محمد قولا وفعلا وحقيقية، بجاه سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم

مقدمة الكتاب

هذا الكتاب يُجسّد ثمرةَ الجهود الفكرية والأكاديمية التي قُدّمت خلال (الدورة السادسة) لـ (المؤتمر الدولي السنوي عن العلامة الشيخ أحمد القطعاني) التي انعقدت في مدينة طرابلس يومي 17 و18 نوفمبر 2024م، تحت عنوان (الشيخ الكامل محمد بن عيسى: المدرسة العيساوية، الأصول، الامتداد، التأثير)، بتنظيم من (مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الصوفية)، الذي يواصل من خلال هذا المؤتمر السنوي رسالته في إحياء قيم التصوف ومضامينه وتقديمه كمدرسة إصلاحية تسعى إلى تجديد الروح الإسلامية بعيدا عن الانزياحات الفكرية أو المذهبية، كما يراه شيخنا القطعاني الذي وهب حياته لخدمة الفكر الصوفي وتوثيق مسارات رجاله، انطلاقا من إيمانه بأن التصوف مشروع حياة ونماء وحضارة.

يضم هذا الكتاب بين دفتيه مجموعة الأبحاث المشاركة في المؤتمر، والتي تنوعت بين الدراسات التاريخية والتحليلات الفكرية والقراءات النقدية، بهدف تسليط الضوء على المدرسة العيساوية بوصفها أحد أبرز المدارس الفكرية تأثيرا في المغرب العربي والعالم الإسلامي، مع تركيز خاص على شخصية مؤسسها الشيخ الكامل محمد بن عيسى (872 - 933هـ)، الذي مثّل بحياته وفكره وأعماله نقلة مهمة في تاريخ الفكري الصوفي بمنهجه الذي نقل السلوك والمعرفة من الجلال الى الجمال، وبالترغيب بديلا عن الترهيب.

وقد قُسّمت الأبحاث المشاركة في هذه الدورة إلى تمهيد وثلاثة محاور رئيسية، انطلاقا من طبيعة الموضوعات التي ناقشتها.

وتضمن التمهيد موضوعا حمل عنوان (أفكار وأنظار في سيرة الشيخ الكامل محمد بن عيسى) طرح العديد من الأفكار الجديدة في حياة وأعمال الشيخ الكامل، بقصد فتح آفاق أمام الباحثين واضاءة زوايا ظلت معتمة في تفاصيل حياته، بهدف حث المنتمين لطريقته والمعتنين بتاريخها على مواصلة كتابة «السيرة العيساوية». كما تضمن التمهيد دراسة أنجزها قسم الدراسات بالمركز حول التنوع في الإنتاج الفكري العيساوي على مدى القرون الخمسة من عمر الطريقة، لإبراز التوازن في الهوية الصوفية وتفاعلها مع التحولات الفكرية.

أما المحاور الثلاث للكتاب، فهي:

المحور الأول: من تاريخ الطريقة

اعتنت الأبحاث في هذا المحور بسبر أغوار التاريخ العيساوي، بدءا من التطور التاريخي للطريقة العيساوية ومجالات انتشارها الجغرافي، بتتبع مساراتها من المغرب الأقصى إلى المشرق العربي، مع دراسات مفصلة عن حضورها في ليبيا والجزائر ومصر وبلاد الشام وتركيا، وكيفية تفاعلها مع الخصوصيات الثقافية لكل منطقة. فمثلا، سلطت إحدى الدراسات الضوء على الدور الاجتماعي للزاوية العيساوية في الجزائر، ليس كمركزٍ روحي فقط، بل كمؤسسة تعليمية واقتصادية ساهمت في حماية الهوية المحلية خلال فترات الاضطرابات. وفي المقابل، ركزت أبحاث أخرى على تاريخ الطريقة في ليبيا، مستعرضة كيف تحولت الزوايا العيساوية إلى حاضنات للعلماء والفقهاء، وأدوات لمد جسور التواصل بين المغرب وطرابلس، عبر رحلات العلماء والأسر العيساوية. كما اعتنت الأبحاث بتحليل العلاقة بين العيساوية والمجتمعات غير المسلمة، خاصة في المغرب، حيث اتخذت الزوايا دور الوسيط الحضاري، مع الحفاظ على الهوية الإسلامية.

المحور الثاني: في الفكر العيساوي

انتقلت الأبحاث في هذا المحور إلى رحاب الفكر الصوفي العيساوي، محاولة

كشف الأسس المعرفية التي قامت عليها المدرسة، من خلال تحليل النصوص المؤسسة لها، مثل «حزب الإبريز» للشيخ محمد بن عيسى، الذي تميز بانزياحات لغوية وجماليات بلاغية جعلته نصا مفتوحا على تأويلات متعددة ليناسب تدرجات السلوك في كل عصر وأوان. كما ناقشت أوراق أخرى التكامل بين العقل والقلب في رؤية الشيخ بن عيسى ومعاصره الشيخ عبدالسلام الأسمر، باعتبارهما أهم أقطاب التصوف من المغرب الأقصى الى أدناه في الفترة التي نشأت فيها المدرسة العيساوية، وكيف استطاع هذا التكامل أن ينتج رؤيةً تربوية متوازنة، تجمع بين العلم الشرعي والسلوك الأخلاقي، ما يمثل حلقة هامة في سلسلة حلقات تطور الفكر الإسلامي.

ولم يغب البعد الاجتماعي عن هذه القراءات، حيث حللت إحدى الدراسات الأثر الاقتصادي للطريقة العيساوية في بلاد المغرب، وكيف ساهمت أوقافها في دعم الطبقات الهشة وتنمية الحرف التقليدية. كما قدمت أبحاث أخرى قراءات في الجانب الفني للتصوف العيساوي، مثل الموشحات الأندلسية التي حافظت عليها الزوايا العيساوية بل وساهمت في تطورها، وكذلك تحولات الرمز الصوفي في شعر الشيخ الكامل، الذي جمع بين بساطة التعبير وعمق الدلالة.

المحور الثالث: المدرسة العيساوية في فكر وأعمال الشيخ أحمد القطعاني

خُصص هذا المحور لتكريم جهود العلامة الشيخ أحمد القطعاني، رحمه الله، أولا لأن مركزه هو المنظم للمؤتمر الذي يحمل اسمه، وثانيا لأنه أحد أبرز مجددي الفكر العيساوي في العصر الحديث، حيث ناقشت الأبحاث إسهاماته في توثيق تاريخ الطريقة وتجديد خطابها في أكثر من مجال وحقل، وكذلك مؤلفاته العديدة التي صارت من أهم المراجع التي تستند إليها أي دراسة في التاريخ العيساوي، مثل كتابه المرجعي «أعلام الطريقة العيساوية» الذي قدم فيه قراءة شاملة لمسار المدرسة منذ تأسيسها، مع تركيزه على دور المرأة في التاريخ العيساوي، الذي

طالما غاب عن الدراسات التقليدية. كما كشفت أبحاث أخرى عن رؤيته التربوية، خاصة في تعامله مع «الطفل العيساوي»، الذي رأى فيه بذرة المستقبل للأمة. ولم تنسَ الدراسات بحث مشروعه التجديدي في الدعوة الإسلامية، الذي استلهم فيه روح فكر الشيخ الكامل، من زاوية أن التصوف يجب أن يكون جسرا للتواصل مع العالم، لا انكفاء عنه.

إن ما يميز الأبحاث الواردة في هذا الكتاب هو تنوعها المنهجي، حيث جمعت بين التحليل التاريخي الدقيق والدراسة الأنثروبولوجية العميقة، كما في البحث الذي قارن بين العيساوية في مهدها وامتداداتها في الأقطار الأخرى، وكشف عن آليات تكيفها مع البيئات المختلفة دون فقدان الهوية. كما تميزت بعض الأوراق بالجرأة النقدية، مثل الدراسة التي ناقشت عوامل وظروف «التجديد والقصديّة» في الممارسات العيساوية، أو تلك التي حللت رسائل الشيخ أحمد المسعودي الطرابلسي، مظهرة كيف استطاع الفكر التربوي الصوفي أن ينتج خطابا معاصرا قادرا على مواجهة تحديات العولمة.

يأتي هذا الكتاب استمرارا لرسالة مركز الشيخ أحمد القطعاني، الذي التزم منذ تأسيسه بتقديم التصوف الإسلامي بصورة متوازنة، كما قدمه صاحب المركز مولانا العارف بالله د. أحمد القطعاني، صورة ترفض الانغلاق المذهبي أو الانسياق وراء الفهوم الجامدة، فقد أكد في كل أعماله أن التجديد الصوفي لا يعني القطيعة مع الأصول، بل إعادة اكتشافها في ضوء مستجدات العصر، وأن المدرسة العيساوية ليست طريقة للذكر والعبادة فحسب، بل مشروعا حضاريا متكاملا، يجمع بين العقيدة الأشعرية، والأخلاق السلوكية، والانفتاح على الفنون والعلوم، مما جعلها ركيزة أساسية في الحفاظ على الهوية الإسلامية خلال فترات التحدي، وهو ما أثبتته أبحاث هذا الكتاب.

في الختام، نأمل أن يكون هذا الكتاب إضافة نوعية للمكتبة الصوفية، ومرجعا للباحثين في تاريخ التصوف وعلومه، وخطوة على درب شيخنا د. أحمد القطعاني، الذي رأى في المعرفة أداة لإصلاح النفس والمجتمع، وفي التراث الصوفي ذاكرة حية قادرة على إلهام الحاضر والمستقبل.

والسلام

رئيس اللجنة الدائمة للمؤتمر

رئيس مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية

د. أسامة علي بن هامل

أفكار وأنظار في سيرة
الشيخ الكامل محمد بن عيسى
(872هـ / 933هـ)

د. أسامة بن هامل

رئيس اللجنة الدائمة للمؤتمر الدولي السنوي
للشيخ العلامة أحمد القطعاني

الشيخ الكامل محمد بن عيسى، رجل علم وفكر وإصلاح، ومن الشخصيات الرائدة التي شكلت أعمالها تحولا في تاريخ الفكر الإسلامي ونقلة لا تزال آثارها قائمة إلى اليوم.

ولد الشيخ الكامل ونشأ وتربى وبرز عالما مربيا وتوفي في مدينة مكناس، التي شكلت مهد ومنطلق مشروعه الإصلاحي الكبير، وموطنا لمدرسته الفكرية الرائدة. وفي بداياته، انتقل به والده السيد عيسى بن عامر السباعي الإدريسي إلى فاس، حيث جامع القرويين، لتلقي العلم؛ بدءا بحفظ القرآن الكريم، ثم مقدمات العلوم في العقيدة والفقه واللغة وآدابها والحديث الشريف والتفسير وغيرها، مرورا بالمراحل المتوسطة، ثم المرحلة المتقدمة في مختلف العلوم، قبل التخرج فيها على يد أعلامها أمثال الشيخ أبي العباس أحمد بن جيدة، والشيخ علي الزقاق، والشيخ أحمد الونشريسي، والشيخ محمد بن غازي، وغيرهم.

ورجع الشيخ الكامل بعد تخرجه في القرويين إلى مكناس، وفيها اتصل بأستاذه الأكبر الشيخ أحمد بن عمر الحارثي الذي توفي عام 905هـ، وفي ذات العام رحل إلى أستاذيه الآخرين: الشيخ عبد العزيز التباع (ت 914هـ) والشيخ الصغير

السهلي (ت 918هـ)، قبل أن يعود إلى جامع القرويين بفاس مدرسا فيه، ولاحقا رجع إلى مكناس متصدرا للتدريس في جامعه الكبير حتى وفاته عام 933هـ.

وبالتوازي مع جلوسه لتدريس مختلف العلوم (في العقيدة والفقه والحديث والعربية وآدابها)، تصدى للتربية أيضا في مجالسه الخاصة بمدينة مكناس، قبل أن يؤسس زاويته سنة 917هـ، وتنقل بمقرها بين قبة شيخه الحارثي، ثم جامع النجارين، ثم مقرها الحالي الذي يضم رفاته الطاهرة.

ظهر الشيخ الكامل محمد بن عيسى في ظرف دقيق وحساس، في زمن كانت تعيش فيه الأمة الإسلامية ظروف التردي والتقهقر الحضاري في كل المستويات. والمغرب العربي، وهو جزء أصيل وكبير في جسد الأمة، لا تتوقف فيه الحروب والصراعات الدموية بين الحكام إلا لتتقد من جديد، فيما كان الإسبان والبرتغال ينفذون خططهم للاستيلاء على السواحل والثغور والمراكز الحضارية في الشمال الإفريقي. وسط تراجع كبير في العقيدة، وتراخ عظيم في التقيد بالشرع الشريف، ووصلت نتائج ذلك إلى حد انتشار ظاهرة مدعي النبوة والمشعوذين والدجالين، الذين وجدوا لهم أنصارا وقبولا في أوساط بعض القبائل.

وفي خضم هذه الأحداث الخطرة، ظهر عدد من الأساتذة والمفكرين ممن تلجأ إليهم الأمة في مثل هذه الظروف لإنقاذ الأوضاع والعودة بها إلى جادة الصواب، من أبرزهم وعلى رأسهم الأستاذ والمفكر والمعلم والمجدد، صدر العلم والدعوة والإصلاح في القرن العاشر الهجري: الشيخ الكامل محمد بن عيسى.

المدرسة العيساوية الشاذلية

الأصول الفكرية:

شكلت مدرسة الشكر التي أرساها الإمام أبو الحسن الشاذلي في القرن السابع الهجري أساسا لتحول كبير وطور جديد في الفكر والعمل الإسلامي، بعد سنوات

طويلة من رسوخ مدرسة الصبر. وتوالى عدد من رجال الشاذلية على شرح مفهوم الشكر والتربية على أسسه، وإشاعته كفهم وسلوك جديد في التصوف. وانتهت المدرسة الشاذلية إلى أصلين أساسيين هما: الفرع الزروقي الذي مثله الشيخ أحمد زروق، والفرع الجزولي الذي مثله الشيخ محمد بن سليمان الجزولي. وعبرهما حدثت عملية التجديد الأكبر في تاريخ التصوف خاصة والفكر الإسلامي عامة. وعلى الرغم من الفروع التي تعود للأصل الجزولي، خاصة العائدة للإمام التباع تلميذ الإمام الجزولي، إلا أن العديد من المصادر والشخصيات الجزولية البارزة أكدت أن الوراثة الجزولية انتهت إلى الشيخ الكامل محمد بن عيسى، الذي تتلمذ لأبرز ثلاث شخصيات خلفت الإمام الجزولي، وهي: الحارثي والتباع والسهلي. ومن طريق هذه الشخصيات الثلاث، أرسى الشيخ الكامل مدرسته على أساسين رئيسين شكلا مجمل الفكر الجزولي، وهما: صحة العقيدة والارتباط الكامل بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، من خلال اختصاصه برواية حزب «سبحان الدايم لا يزول» الذي صاغه الإمام الجزولي، وتوطينه وردا أساسيا في مدرسته العيساوية، واختصاصه أيضا برواية آخر نسخة لكتاب (دلائل الخيرات).

ويقوم الأساس الأول، وهو حزب «سبحان الدايم لا يزول»، على تصحيح العقيدة والحفاظ على نقائها في الأصل الأشعري؛ لضمان وحدة الأمة التي توارثت هذا الاعتقاد وأجمعت على صحته، وليشكل حصنا فكريا يقيها من الاختراقات الخطيرة، بضمان اتصالها بأصولها الراسخة منذ صدر الإسلام الأول. أما الأساس الثاني، فيقوم على الربط المحكم والمباشر بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، بكثرة الصلاة والسلام عليه، وفقا لتقسيم كتاب (دلائل الخيرات) على مدار أيام الأسبوع، مستندا إلى صلوات اعتنى الإمام الجزولي باستخراجها من المرويات المسندة لصحيح الآثار والأخبار.

ولا يزال هذان الأساسان يشكلان لب أوراد الطريقة العيساوية إلى اليوم، فهي

تكاد تكون الطريقة الوحيدة التي تعتني بتوارث تلاوة «سبحان الدايم لا يزول»، كما انفردت برواية لكتاب (دلائل الخيرات) تعد الأكمل والأصح، ما يدل على اختصاصها وتميزها لعنايتها بهذا الأساس.

المنهج والكتب المعتمدة:

اعتمد الشيخ الكامل منهج مدرسته على مراحل متدرجة، فدرّس الكتب المعتمدة في العقيدة والفقه وأصوله، والحديث وأصوله، وعلوم العربية في جامع القرويين أولا، ثم في الجامع الكبير بمكناس. وبالتوازي، درّس كتب التصوف في مجالسه الخاصة، قبل أن يعتمد جميعها بشكل متكامل في زاويته التي أسسها سنة 917هـ. وأقام المستويين العلمي والصوفي على أساسي الفكر الجزولي: العقيدة الصحيحة منطلقا لدراسة العلوم الأخرى في الفقه والحديث وعلوم العربية، وحب صاحب الحضرة النبوية صلى الله عليه وآله وسلم أساسا لدراسة كتب التصوف. وباعتبار اشتهار الكتب المعتمدة في المستوى الأول (مقدمات ومطولات)، إلا أنه اختار تدريس الكتب التي تدرسها على أساتذته الجزوليين في المستوى الثاني، والتي ذكرها العلامة الشيخ أحمد القطعاني في كتابه (أعلام الطريقة العيساوية)، فقال إن الشيخ الكامل درس على أستاذه أحمد الحارثي: (الرسالة) للقشيري، و(إحياء علوم الدين) للغزالي، و(المباحث الأصلية) لابن البنا السرقسطي، و(الرائية) للشريشي، و(الحكم) لابن عطاء الله السكندري، و(البردة) و(الهمزية) و(المحمدية) للبوصيري، و(دلائل الخيرات) للجزولي.

تلك الكتب هي التي تمثل المنهج في المدرسة العيساوية وعليها استقر. فنجد أن فروع هذه المدرسة، وعلى مدى 500 سنة وفي مختلف بلاد الإسلام، قامت عليها وحافظت على استمرار تدريسها، بل ألفوا فيها ونظموا المتون وكتبوا الشروح عليها. أما في مرحلة التأسيس، فقد سار مؤسسها وأستاذها الأول الشيخ على طريقة الإمام الشاذلي، فلم يشتغل بالتأليف والكتابة، بل ببناء رجال الطبقة الأولى

المؤسسة، ولسان حاله ينطق بعبارة الإمام الشاذلي: «كتبي أصحابي». بل نظم عددا من المتون في شكل أحزاب ومناظيم شعرية تعكس مضمونها طبقات من حوله في مرحلة التأسيس:

طبقة المبتدئين في التعلم والعامة، الذين تناسب حالهم أحزابا مثل «سبحان الدايم لا يزول» و«الفتح» و«الفلاح»، لملاءمة سهولة لفظها وقرب معناها لفهم من هم في بدايات الطلب، سواء أكانوا من صغار الطلبة أم من عامة الناس، بالإضافة إلى أوراد الطريق، وعلى رأسها كتاب (دلائل الخيرات) المقسم على أيام الأسبوع، والذي يحوي خلاصة السيرة النبوية في صيغ الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، بما يحقق معرفة العقيدة الصحيحة وربط قلب المريد بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسيرته العطرة.

الطبقة المتوسطة من طلبة العلم، ويناسب حالهم حزب «الحصن والاستقامة» بما فيه من استشهادات بآيات كريمة وأحاديث نبوية وأذكار وردت في كتب السنة، ومنظومة «أسماء الله الحسنى»، بالإضافة إلى مشاركتهم أهل الطبقة التي تجاوزوها في قراءة أحزاب «سبحان الدايم» و«الفتح» و«الفلاح» و(دلائل الخيرات).

طبقة المتقدمين من رجال المدرسة وخريجيها، ويناسب حالهم حزب «الإبريز» بلغته الصوفية العميقة، فهو للصفوة ذات الذائقة الصوفية العالية، مما لا يوظف للعامة من الناس ولا للمتوسطين في طلب العلم. وقريب من مضمون حزب «الإبريز» تقع القصيدة «التائية» بلغتها ومعارفها الصوفية الراقية.

وللشيخ الكامل قصيدة بعنوان «الدرة النفيسة» التي يفصح مضمونها عن كونها قصيدة للتعريف بالطريقة وقواعد السلوك فيها والدعوة إليها. وكل هذه المتون تهدف إلى البناء والتأسيس. لكن أساتذة المدرسة في مراحلها اللاحقة كتبوا وألفوا وشاركوا في الحركة العلمية والصوفية بشكل مؤثر ومباشر، خاصة وأنها لقيت

قبولا وانتشارا في حياة أستاذها المؤسس، إذ نرصد صداها في أكثر من قطر عربي وإسلامي. ومنه قول الإمام عبد السلام الأسمر المعاصر للشيخ الكامل في وصيته الكبرى: «إخواني، أفضل مرابطي الغرب سيدي محمد بن عيسى وسيدي أبي يعزى».

المشروع العيساوي الإصلاحي: أفكار وقضايا وأبعاد

أرسى الشيخ الكامل مشروع إصلاح متكامل، بينت تفاصيل سيرته وأعماله العديد من أبعاده وقضاياه، والتي يمكن إيجازها في الآتي:

الفكر الإداري:

كان تحديث نظام العمل في الزوايا من بين أهم ما اعتنى به الشيخ الكامل في بناء زاويته، فأرسى فيها نظاما إداريا متكاملا، منتقلا بنظام الزوايا من أنماط العمل القديم إلى أسلوب حديث منظم. فأسس عددا من المرافق والهيئات والمجالس داخل الزاوية، ذكر الشيخ القطعاني في كتابه (أعلام الطريقة العيساوية) بعضها:

مجلس العشرة: وهو -كما يوضح الشيخ القطعاني-: «أهم مؤسسة في الزاوية وأعلاها مسؤولية، تكون بعدما كثر المريدون وورود الناس على الشيخ بالآلاف لأخذ الطريقة عنه والتبرك به. يرأسه أصغر أعضائه سنا الشيخ أبو الرواين المحجوب، أما أكبرهم سنا فهو الشيخ يوسف الفجيجي». ينعقد المجلس بعشرة من كبار مريدي الطريقة كلما دعت الحاجة للإشراف على سير الطريقة وزواياها ومريديها. لأهمية هذا المجلس، ألقى الشيخ الكامل في أول انعقاد له كلمة قال فيها: «اللهم اجعل سريرتي أمام هؤلاء العشرة خيرا من علانيتي، واجعل علانيتي صالحة بنيتي التي عقدتها إلى يوم القيامة. اللهم إني أسألك أن تشهد على ما تنطق به الألسنة وما تمليه القلوب وتشهد عليه الجوارح. اللهم أنت العدل وأنت الحكم بيني وبينهم وبين أتباع أتباعهم وأتباعنا جميعا إلى يوم الدين، فاشهد يا الله على بيعتنا، واجعلها

لنا ولهم، ولا تجعلها علينا وعليهم، إنك على كل شيء قدير وبالإجابة جدير».

مجلس الوفود: ويتكون من أعيان ووجهاء المغرب، ووظيفته الإشراف على الوفود الواردة إلى الزاوية من كل أنحاء البلاد، وتنظيم مواعيد زيارتها وإقامتها ورعايتها.

مجلس عرفاء الزاوية: ووظيفته الإدارة الداخلية للزاوية. ولحجم الزاوية الكبير ودورها وتعدد أنشطتها، كان فيها عدد من العرفاء، لكل منهم دور وتخصص معين؛ فهناك عريف الدرس، وعريف الذكر، وعريف النظافة، وعريف الاستقبال، وعريف الطعام، وعريف الخدمة، وعريف العناية بالأنعام والدواب، وغيرهم.

جماعة أقمار الليل: وهم جماعة تعنى بنشر الأمن في ربوع المدينة وسط ظروف التردي السياسي والنهب وقطع الطريق والغزو الأوروبي. تتألف من عدد من المريدين يحملون قناديل مضيئة، ويسيرون في شوارع مكناس وأزقتها كل ليلة من بعد صلاة العشاء إلى الفجر، حتى في المطر وبرد الشتاء القارس. يترأسها أحد أبرز مريدي الطريقة، الشيخ أبو علي الفخار المكناسي، رفقة أعضاء الجماعة الذين يتلون القرآن الكريم والأذكار والمدائح النبوية الشريفة. ويمرون بالمرضى والمقعدين وذوي الحاجات، فيسامرونهم ويطربونهم بالسماع والأناشيد الدينية، فعجز المجرمون عن الانفراد بضحاياهم. وكان من آثارها استتباب الأمن وتوقف الجريمة. ثم عمم الشيخ الكامل التجربة على كامل زواياه في المغرب، بل أوقف عليها أوقافا وأحباسا للإنفاق عليها وتنميتها.

ويعكس هذا الجانب من النظام امتلاك الشيخ الكامل وعيا واضحا بإدارة الأعمال، وأهمية التدريب عليها، ما يعني أن مؤسسة الزاوية في فكره كانت تؤدي مهام تدريبية على الإدارة وطرقها من جهة، وتعزيز ثقافة العمل الجماعي غير المحتكر في قرار الفرد، باعتباره عامل نجاح المشاريع من جهة أخرى.

كما يعكس هذا النظام المتقدم الذي بلغته الزاوية في عهد مؤسسها مستويات رفيعة في العمل؛ فمجلس العرفاء يدير الوظائف الداخلية كالإشراف على الدرس العلمي ومجالس الذكر والحزب، وعلى النظافة والاستقبال وتقديم خدمات الدعم. ويليه مجلس العشرة الذي يعد أعلى هيئات الزاوية مسؤولية، إذ يعنى بالراغبين في الانخراط في المدرسة العيساوية. ودون شك، فإن أعضاء هذا المجلس ممن تخرجوا في المدرسة، وهم على دراية بفكرها ومشروعها، وقدرة على تقييم من تتوفر فيهم شروط الانتساب وتأهيل غير المؤهلين.

لكن الزاوية لم تكن منغلقة على نفسها أو مهملة للشأن العام للمسلمين والبلاد؛ فقد أشرك الشيخ الكامل رجال المجتمع من أعيانه ووجهائه في مجلس الوفود التي تفد إلى الزاوية من المدن والقرى والأرياف. وأعضاء هذا المجلس –الممتدون في كل ربوع البلاد– يمتلكون صلاحيات الإشراف على تنظيم الزيارات واستقبالها وإقامتها، مما يؤكد مشاركتهم الفعالة في إدارة الزاوية التي أصبحت مركز استقطاب وتأثير واسع.

الفكر السياسي:

لم تذكر كتب السير التي وثقت حياة الشيخ الكامل أي تماس بينه وبين السلطات الحاكمة، باستثناء موقف الوالي الوطاسي على مكناس الأمير محمد بن أحمد، الذي تولى المدينة في السنوات الأخيرة من حياة الشيخ الكامل. فبسبب الإقبال الكبير من كل أنحاء البلاد - بل ومن خارجها - على الزاوية، خشي هذا الوالي على عرشه، وزادت هذه الخشية وشايات من البعض بأن الشيخ الكامل صار خطرا عليه. فطلب من الشيخ الكامل مغادرة مكناس وجميع مريديه، فرد الشيخ الكامل على هذا الطلب بقوله: «طاعة ولي الأمر واجبة، وأرض الله واسعة». ولم يرجع إلا بعد وساطة بعض علماء مكناس بينه وبين الوطاسي، غير أن الشيخ الكامل اشترط لرجوعه إلى مكناس إعفاء أصحابه من المكوس والكلف المخزنية (أي تقديم

الطعام وسائر الخدمات للجند). وتعكس شروط الشيخ الكامل وقبول الوالي بها تردي أوضاع البلاد، خاصة مكناس، بغياب الدور الفاعل الذي كانت تقوم به الزاوية في استقرار المنطقة وتوفير الخدمات التي تعجز عنها المؤسسات الرسمية.

وتبدو الأدوار التي تؤديها الزاوية عديدة، ومن بينها دور جماعة «أقطار الليل»، التي تعد من أهم جماعات الزاوية. ويشير دورها - كما سبق بيانه - إلى متابعة الشيخ الكامل لظروف البلاد السياسية وما يستجد فيها داخليا أو خارجيا، ووعيه التام بأهمية إشاعة الأمن كعامل أساسي للاستقرار. ولا شك أن هذه الجماعة مارست دور الحراسة والمرابطة وإبلاغ السلطات عن أي خطر، ما يوحي بعلاقة بين الزاوية والسلطة الحاكمة، وثقة الأخيرة في فعالية أدوارها.

تتضمن سيرة الشيخ الكامل وقائع عديدة مرتبطة بسعيه لكف أذى الحكام، لكن دوره لم يتجاوز ذلك، بل اتجه لخلق أدوار للزاوية تتصل بوظائف السلطات، كالمراقبة وتوفير الأمن، دون تماس معها أو معارضة لقراراتها. ويشير رده على طلب الوالي الوطاسي بوجوب طاعة ولي الأمر إلى وعيه بأهمية دعم السلطة سياسيا وفرض الإصلاحات، كما يظهر في اشتراطه إسقاط الضرائب المجحفة. فلم يسع الشيخ الكامل - رغم كثرة أتباعه - إلى إقامة حكم، خلافا لشخصيات سبقته أو عاصرته وشقت عصا الطاعة. وهذا التعاطي السياسي في فكره مؤصل؛ إذ تروي كتب السير أن شيخ شيوخه الإمام الجزولي رفض استغلال أتباعه في تمرد قاده أحد مقربيه.

واتبع رجال المدرسة العيساوية هذا النهج في التعامل مع قضايا السلطة، كما في سيرة الشيخ أبي الرواين المحجوب (ت 963هـ) مع السعديين، والشيخ محمد بن عيسى الحفيد الذي لم يعارض قرارات السلطان محمد الشيخ بإخراجه من مكناس وفاس، فكان رده كرد جده: «السمع والطاعة لولي الأمر». فهاجر إلى الجزائر، حيث أقنع السلطة الزيانية برأيه، وأسس زاوية كان لها دور إصلاحي كبير،

حتى انتسب إليها الداي مصطفى باشا والدبلوماسي امحمد البركاني.

ومن أبرز دلائل رسوخ الفكر السياسي لدى الشيخ الكامل الأعمال الدبلوماسية للشيخ أحمد المهدي الغزال، الذي كلف بسفارة إلى إسبانيا لتحسين العلاقات بين البلدين. كما يعد السلطان المغربي مولاي عبد الرحمن بن هاشم (ت 1276هـ) - المشهور بإصلاحاته - أحد أبرز رجال الطريقة العيساوية.

الاقتصاد وإدارة المال:

تتفق المصادر على أن الشيخ الكامل كان واسع الثراء، ينفق بكثرة على الدعوة والتعليم، ويوقف الأحباس من بساتين وماشية وحبوب لدعم الزاوية. ورغم عدم وضوح مصدر ثروته، يستدل من سياق السيرة على امتلاكه مزارع ومراعي، ما يشير إلى استثماره في الزراعة، وهو نشاط مرتبط بإعمار مكناس التي لم تعرف بنشاط زراعي قبل القرن العاشر الهجري.

ويبدو أنه بنى ثروته باجتهاده؛ إذ تشير المصادر إلى أن أسرته توفيت في الجهاد ضد البرتغال، ولم تترك له إرثا. وهذا يبرز بعدا مغيبا في شخصيته: كونه رجل أعمال ناجحا خطط لمشاريعه الاقتصادية وأدارها، مما مكنه من تمويل أنشطة الزاوية.

وتعكس أسماء مثل «حارس البستان» بين مريديه توسع أنشطة الزاوية الاقتصادية. كما تشير محادثته مع شيخه التباع إلى معرفته بعالم المال، حيث قال له: «إن أخي الشيخ الحارثي صفى درهمك ولم يطبعه، فها أنا قد طبعته». والنص - رغم مدلوله الصوفي - يحمل إشارات اقتصادية تعكس اتباعه النظام النقدي.

وكانت الزاوية مركزا لأنشطة تجارية واقتصادية، مرتبطة بأسواق كبرى، حتى زارها تجار فاس وحكام السودان. كما حرص الشيخ على تعزيز قيم العمل والإتقان، فكان يبدأ يومه بقراءة الحزب ثم يذهب أتباعه إلى أعمالهم.

الكتب والمكتبات:

وإن لم يعتن الشيخ الكامل بتأليف وتصنيف الكتب، إلا أن بين ثنايا سطور مأثوراته ما يشير إلى عنايته باقتناء الكتب وبناء مكتبة متنوعة وثرية. فتخريج نصوص المتون التي صاغها في شكل أحزاب وأدعية ومرويات حديثية، يكشف عن جانب مما تحويه المكتبة التي أرساها بالزاوية:

1 - من خلال نصوص (الأربعون العيساوية): الكتب التسعة في الحديث الشريف، وسنن البيهقي، ومصنف ابن أبي شيبة، وحلية أبي نعيم، ومعجم الطبراني، وشرح السنة للبغوي، وأبو نعيم، وفردوس الديلمي، ومسند البزار، والزهد للموصلي، ومسند الشهاب، والجامع الصغير للسيوطي، والأربعون في تصحيح المعاملة للقشيري.

2 - تخريج نصوص دعاء «النورانية»: صحيح ابن خزيمة، وتهذيب الكمال للمزي، وإحياء علوم الدين للغزالي.

3 - تخريج نصوص حزب «الحصن والاستقامة»: الهواتف لابن أبي الدنيا.

ومن اقتنى هذه الكتب على ندرتها وتخصصها، فلا بد أنه ضمن مكتبة الزاوية طيفا واسعا من كتب الفقه والعقيدة والتفسير والأصول وعلوم العربية وآدابها وغيرها من المصادر، بل وحتى الجديد في حركة التأليف في عصره؛ إذ يكشف اقتناؤه للجامع الصغير للسيوطي (المعاصر له) عن متابعته لجديدها واقتنائه لكل ما يصدر فيها.

وصار الاهتمام بالكتب وبناء المكتبات تقليدا راسخا في فروع المدرسة العيساوية. فأسس حفيده محمد بن عيسى التلمساني في زاوية عيساوية مكتبة فريدة عامرة بالمخطوطات في كل التخصصات العلمية، بل بعضها أصولا بخط مؤلفيها، ما جعلها مقصدا ومحجا للعلماء. منها مخطوطة رائعة فريدة من صحيح

البخاري باللونين الأسود والأحمر، لشارح صحيح البخاري سيدي الشيخ محمد الشريف الحسني الملقب «أبوقفطان» بن محمد بن عيسى الحفيد، مؤسس زاوية وزرة.

ومن ملامح اهتمام المدرسة العيساوية ببناء المكتبات: المكتبة التي أسسها الشيخ امحمد بن علي الأسفي الحفيان برواقه العيساوي بمدينة الريصاني بالمغرب في القرن الثاني عشر الهجري، وجمع فيها كما كبيرا من نفائس المخطوطات، ولا تزال مقصدا للعلماء وطلاب العلم. كما جمع الشيخ محمد المهدي الفاسي (ت 1109هـ) مكتبة ضخمة. وكذلك المكتبة التي أسسها الشيخ محمد خالد السكاف (ت 1356هـ) في زاويته العيساوية بحمص، جمع فيها أزيد من أربعة آلاف كتاب، منها 300 مخطوط، من بينها 35 مصحفا مخطوطا. وأسس الشيخ أحمد القطعاني في زواياه العيساوية العديد من المكتبات.

ويلاحظ أن الحقول المعرفية التي صاغ الشيخ الكامل وفقها متون أحزابه ومروياته وأشعاره، شكلت اتجاهات التأليف الرئيسية في المدرسة العيساوية، وهي: العقيدة، والحديث الشريف، والعربية وآدابها، والتاريخ.

1. الاتجاه الأول: تظهر فيه العناية الكبيرة بالعقيدة، حيث اعتنى أساتذة المدرسة العيساوية بكل فروعها في جميع الأقطار بتدريس حزب «سبحان الدائم لا يزول» ووضع الشروح عليه. أقدمها شرح الشيخ عبد الوارث اليصلوتي في المغرب، وشرح (فتح القدير(للشيخ صالح بن مهنا في الجزائر، و(نبراس الإيناس) للشيخ محمد المسعودي في ليبيا، و(مفتاح المغانم) لنجله الشيخ أحمد المسعودي، وغيرها. بالإضافة إلى العناية بتدريس متون العقيدة كـ(متن الياقوتة الفريدة) للشيخ العكاري في ليبيا على يد الشيخ مختار السباعي، و(تسهيل المرام شرح عقيدة العوام) للشيخ أحمد القطعاني.

2. الاتجاه الثاني: حيث صار الاهتمام بعلم الحديث الشريف اهتماما رئيسا

لدى رجال المدرسة العيساوية. فبعد أن روى الشيخ الكامل أربعين حديثا حفظت عنه ووثقت في مصادر تاريخ الطريقة، اضطلع حفيده الشيخ محمد الشريف الحسني «وقفطان» (ت 1091هـ) -الذي استمر في زاوية وزرة- في تقرير الحديث الشريف مقررا رئيسيا على نهج زاوية جده في مكناس، ففرض على طلاب مدرسة وزرة سرد وشرح (صحيح البخاري) مع الحرص الشديد على ضرورة سماعه كاملا، و(مختصر ابن أبي جمرة)، و(الموطأ)، و(شفاء القاضي عياض)، و(ألفية العراقي) في المصطلح. والشيخ محمد المهدي الفاسي (ت 1109هـ) الذي يعد من كبار حفاظ الأمة. والزاوية العيساوية بسلا التي أسسها الشيخ أحمد حجي (ت 1103هـ) اعتنت بتدريس الحديث الشريف، فاستضافت لديها بشكل دائم المحدث الكبير مسعود جمع الفاسي، فكان يعقد بها مجالس تدريس (صحيح البخاري) و(الشفاء) للقاضي عياض و(الشمائل المحمدية) للحافظ الترمذي. ومن بعده الشيخ أبو مدين حجي (ت 1155هـ) كان يدرس الحديث الشريف في ذات الزاوية. والمحدث الكبير الشيخ محمد عبد الكريم مهيرز (ت 1233هـ) صاحب ثبت (بغية المرام) الذي روى عنه كبار محدثي الأمة كمرتضى الزبيدي. ومن محدثي المدرسة العيساوية: الشيخ محمد البديري الدمياطي المعروف بابن الميت (ت 1140هـ)، والشيخ محمد المسعودي (ت 1288هـ)، ونجله الشيخ أحمد (ت 1314هـ)، والشيخ مختار السباعي (ت 1411هـ) صاحب السماع الجزئي لتسعين كتابا في ثمانية أحاديث، والمحدث المسند الكبير العلامة الشيخ أحمد القطعاني.

3. الاتجاه الثالث: وهو علوم العربية وآدابها، بما ظهر في نصوص الشيخ الكامل محمد بن عيسى من إبداع لغوي وثراء أدبي معرفي قل نظيره في كل تاريخ التصوف الإسلامي، سيما في «التائية» وحزب «الإبريز». فقد برز أغلب رجال المدرسة العيساوية في هذا المجال، عرفوا بالفصاحة وجودة السبك في مقطوعاتهم النثرية والشعرية، وصاغوا المناظيم في متون العلم. بل منهم من له

ديوان شعر كالشيخ أحمد المهدي الغزال (ت 1180هـ)، والشيخ علي بن قاسم الشريف (ت 1265هـ)، والشيخ محمد الهاشمي آل الشيخ الكامل (ت 1427هـ) أحد أكبر أساتذة المدرسة العيساوية، والشيخ العلامة أحمد القطعاني صاحب ديوان (العرجون).

4. الاتجاه الرابع: وهو التأريخ والتوثيق، الذي تعد منظومة «الدرة النفيسة» مظهرا من مظاهر اهتمام الشيخ الكامل بهذا الجانب. فأظهر أساتذة المدرسة العيساوية اهتماما كبيرا بالتأريخ والتوثيق، وأشهرها كتاب (الدرر) للشيخ يوسف الفجيجي تلميذ الشيخ الكامل، ثم تلميذ الفجيجي الشيخ محمد بن عسكر الشفشاوني (ت 986هـ) بكتابه الشهير (دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر)، ومؤلفات الأساتذة الفاسيين كـ(تحفة الفتاوى) و(ابتهاج القلوب) كليهما للشيخ عبد الرحمن الفاسي، و(تمسك الفقير) و(ممتع الأسماع) كليهما للشيخ محمد المهدي الفاسي، والشيخ أحمد المهدي الغزال صاحب (النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل)، و(الألفة والتأليف) للشيخ الهادي بن محجوب العيساوي، و(الأنيس الجليل في طريقة ومناقب سيدي محمد بن عيسى القطب الكامل) للشيخ أحمد الخليفي، و(الشيخ الكامل سيدي محمد بن عيسى: طريقة وزاوية واستمرارية) للشيخ علال العيساوي نقيب السادة الأشراف آل الشيخ الكامل، ومؤلفات الشيخ العلامة أحمد القطعاني العديدة عن تاريخ الطريقة العيساوية.

5. الاتجاه الخامس: ومن مظاهر التوثيق والتأريخ التي تدخل في مجال التاريخ والتأريخ، العناية بالإسناد كوثيقة هامة من وثائق التاريخ العيساوي. وفيما يظهر ذلك جليا في عناية الشيخ الكامل به في منظومة «الدرة النفيسة»، اعتنى الشيخ ابن عسكر الشفشاوني بنشر سند الطريقة العيساوية كاملا. وتظهر العناية بقضية الإسناد والترجمة لدى الشيخ محمد المهدي الفاسي الذي يعد من أبرز رجال

فن الإسناد الصوفي في كل التاريخ الإسلامي، والشيخ روان بن محمد بومدين آل الشيخ الكامل (ت 1169هـ) إذ كان وثق عنه الكثير من رجال الفكر الإسلامي أسانيد الطريقة ورووها عنه، والعديد من الشخصيات الأخرى.

التأثير الفكري والعلمي:

بذل الشيخ الكامل جهودا ضخمة في رفع مستوى مدرسته في مكناس علميا وفكريا، ومشاركته في قضايا الشأن العام، من خلال التأسيس الرصين داخل المدرسة لتخريج جيل تخرج على يديه. ونرصد ملامح من هذا الدور في العديد من النصوص الموثقة عنه، الدالة على مشاركة المدرسة العيساوية في الدفاع عن العقيدة. فقد أهل الشيخ الكامل رجال مدرسته للمناظرة وحوار المخالف في العقيدة، في وقت كانت فيه المغرب تموج بالخلافات العقدية، بل وتفشي ظاهرة ادعاء النبوة.

ومن تلك النصوص التي تعكس دور المدرسة العيساوية في الذود عن العقيدة والمستوى المتقدم الذي بلغه رجال المدرسة: نصوص دروسه في علم الجدل والمناظرة والحوار في قضايا الأين والمكان والكيفية والعرضية والجوهرية، ومراتب اليقين، والتعريفات والحدود، وبيان المعاني الدقيقة للمصطلحات الصوفية كالمجاهدة والمراقبة والمشاهدة. يقول سيدي الشيخ الكامل: «إذا رأيتم من أتاكم بالجدل والجحود، فادخلوا معه في هذه المعرفة: ما هو العلم؟ وما هو العمل؟ وأيهما يكون صفة للآخر؟ وكيف انقسمت العلوم عن الأعمال، والأعمال عن الجوارح؟ وما أول العلوم، وما وسطها، وما آخرها؟ وما أول الأعمال، وما وسطها، وما آخرها؟ وما أفضل العلوم؟ وما سيد العلوم؟ وما سيد الأعمال؟». وجوابه بعد ذلك على كل هذه الأسئلة الدقيقة يعكس بلوغ مدرسته وطلابها ومنهجها مستوى كبرى مدارس الإسلام؛ فمن يخاطبهم من طلابه قد بلغوا مراحل علمية متقدمة تأهلوا فيها للمناظرة والحوار في الساحة العلمية.

ويجب الوقوف مليا عند مسألة هامة تتعلق بعناية المدرسة العيساوية بقضية التعريفات والحدود في مجالات مختلف العلوم، التي تظهر بشكل واضح في نصوص الشيخ الكامل السابقة. إذ اعتنت المدرسة العيساوية بهذا الفرع الفلسفي وساهمت فيه من خلال التأليف والتصنيف، ولعل أبرز مثال على ذلك كتاب (اللؤلؤ المنظوم في معرفة حدود العلوم) للشيخ منتصر بن حسام الدين السيوطي (ت 1173هـ)، شيخ الطريقة العيساوية بمصر وتلميذ الشيخ امحمد بن علي الأسفي الحفيان المغربي.

وأكثر من ذلك، دعمت المدرسة العيساوية كبرى جامعات العالم الإسلامي وحواضر العلم. فتلميذه المباشر الشيخ محمد بن عمر المختاري (ت 980هـ) بعد أن تخرج على يديه، صار أستاذا بجامع القرويين. واستمرت المدرسة العيساوية تمد جامع القرويين بكبار الأساتذة، ومنهم مؤخرا الشيخ محمد بن الحبيب (ت 1342هـ) الذي أخذ عنه الطريقة العيساوية ثلث علماء القرويين تقريبا.

وأثرت المدرسة العيساوية في حواضر كبرى كالحجاز، إذ تصدر الشيخ يوسف الفجيجي تلميذ الشيخ الكامل للعلم بمكة المكرمة حتى لفت أنظار كبار أستاذة الحجاز، ومنهم شيخ الجماعة بالحرمين الشيخ محمد بن عبد الرحمن الحطاب الطرابلسي الذي تدارس معه. وقريبا منه حل العالم الفاسي الكبير الشيخ محمد العلم تلميذ الشيخ الكامل في طرابلس، وأرسى فيها معالم زاوية عيساوية لا تزال قائمة برسم العلم والتربية إلى اليوم.

وتعد شخصية الشيخ محمد المسطاري (ت 1107هـ) من أبرز الشخصيات التي أظهرت أثر المدرسة العيساوية في مختلف مدارس وجامعات العالم الإسلامي. فدعمت مدرسة الشام من خلال تلاميذه السفلاجلانيين والعجلونيين، ومنهم محمد بن خليل العجلوني، وعثمان بن حمودة إمام الجامع الأموي وغيرهم. ودعمت مدرسة القدس من خلال تلميذه الشيخ عبد الله عبد الغفور الجوهري وابنه عبد الله،

والشيخ أحمد العلمي. ونابلس من خلال تلميذه الشيخ عبد الله الشرابي والشيخ خليل الحارثي. ودعمت مدرسة مصر من خلال تلميذه ابن الميت الدمياطي والشيخ أحمد الجبالي السكندري.

ودعمت المدرسة العيساوية جامعة الزيتونة من خلال آل الشريف الشيخ علي بن قاسم ووالده، والشيخ أبي بكر ووالده محمد هاشم القرشي. بل وأغلب المدارس العلمية في كل تاريخ الفكر الإسلامي، ومنها مدرسة الهند، إذ تخرج في المدرسة العيساوية عالم الهند الكبير محدثها وإمامها المتقي الهندي (ت 975هـ) صاحب كتاب (كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال) على يد الشيخ محمد بن عيسى الوزري حفيد الشيخ الكامل أثناء إقامته بالمدينة المنورة. إذ اشتهر الوزري بلقب «شيخ المذهب» بالمدينة المنورة، وأقبل عليه العلماء للأخذ عنه، ومنهم المتقي الهندي، والشيخ أحمد بن محمد الدجاني جد القطب الصوفي صفي الدين القشاشي.

العناية بالبيئة والحياة البرية:

اشتهر الشيخ الكامل بلقب «الفهدي» لعنايته الخاصة بالحياة البرية ووعيه بأهمية التنوع فيها. فقد ورد في جوانب عديدة من سيرته ما يتعلق بالأسود والفهود التي شكلت في فترات عديدة من التاريخ المغربي مصدر خطر على الإنسان والحياة بصفة عامة، خاصة وأنها بيئة عاش فيها نوع نادر من الفهود يعرف بفهد شمال غرب إفريقيا. وعلى الرغم من كل ما قيل حول مخاطرها، إلا أن الشيخ الكامل يقدم تعاملا آخر مع النوع النادر من الحياة البرية. فالكرامات التي روتها مصادر سيرته حول علاقته بالفهود والأسود تحمل معلومات غاية في النفاسة والفرادة والوعي بطرق بديلة وأكثر حيوية في التعامل مع هذه الأنواع البرية، تصدر من مضمون عميق لمعاني الحب والجمال التي أقام عليها الشيخ الكامل مدرسته العيساوية. حتى اشتهر في الأوساط أن الفهد والأسد لا يعتديان على البساتين والمزارع الواقعة تحت رعايته. بل بلغ حنو ورفق تعامل المدرسة العيساوية مع هذه الضواري

إلى حد اشتهار رجالها بمعرفة التعامل معها والإحسان إليها. ومثل هذا السلوك –بالطبع– كان له أثره في استمرار تنوع الحياة البرية، وبالتالي توازن البيئة.

هذه العناية بالحياة البرية والبيئة، وإن كانت على صلة بالأنشطة الفلاحية والزراعية التي كان يمارسها الشيخ الكامل، إلا أنها تبدو جانبا أصيلا في الفكر الجزولي. إذ كان شيخه الحارثي يحب الحيوانات ويحسن إليها، ويستضيف الطيور بالحبوب ينثرها لها، بل له إصطبل يكنسه وينظفه لها، تأتيه الكلاب يوما والقطط يوما والطيور يوما يطعمها وتستأنس به. وإذا سئل عن ذلك قال: «هي جنود تعيننا على طاعة الله والتقرب إليه بأضعف مخلوقاته عندنا، وأقواها عنده». وفي كتاب (دلائل الخيرات) –أهم كتب الطريقة– كثيرا ما صاغ الشيخ الجزولي صلواته على حضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وربط أعدادها بالأشجار وأغصانها وثمارها وأوراقها وأزهارها، بل سمى بعضها كالزيتون، وعدد حبات الرمل والوحوش وما هبت الرياح عليه، وغيرها.

ومن كلام الشيخ الكامل في الحيوان: «ارحموا ضعيفا أبكم يرحمكم الله. الرحمة مع الأبكم الأجر فيها أجران، وهي مع الناطق أجر واحد. واتقوا ظلم الحيوان؛ فمن تعدى على حيوان ألجمه الله يوم القيامة بلجام أهل النار، ومسخه مسخا، وأدخله دار القرار، لأن الله حرم الظلم على نفسه وجعله بيننا وبين خلقه محرما». وإذا سمع صوت حيوان سبح الله وحمده، وقال: «محبة الحيوانات من محبة الله، ورحمتهم تضاعف بها الأجور. ومواؤها تسبيحها. اللهم فقهنا تسبيحهم، وعلمنا بالجبلة التي أودعتها فيهم ما علمتهم، واغفر لنا ما غفرت لهم، وقربنا إليك قربتهم منك يا أرحم الراحمين».

الفنون والموسيقى:

احتوى التصوف طيلة تاريخه العريق على الفن، فهذبه وعمق معانيه، ووجه رسالته وخطاباته، وشارك في إنتاج نصوصه وتطوير أدواته. والمدرسة العيساوية من أبرز وأشهر مدارس الفكر الإسلامي اهتماما وعناية بالفن وقضاياه ومجالاته.

وعلى الرغم من أننا لا نجد في سيرة الشيخ الكامل ما يشير إلى عنايته بالموسيقى، إلا أن الشعر والأدب والنظم والطبوع الصوتية التي تتلى بها أحزابه في الطريقة تشير إلى عنايته بالفنون وتذوقها لكل أوجه الأذواق الرفيعة. كما أن المدرسة العيساوية ارتبطت مبكرا بفنون المالوف والموشحات والعروبيات، بل ازدهرت فيها في كل المغرب العربي، ولولاها لاندرست هذه الفنون.

ومن أقدم أستاذة الفن في المدرسة العيساوية: الشيخ محمد الشباني المختار الذي أضاف الغيطة لتصاحب إنشاد المدائح النبوية والقصائد، والشيخ عبد الرحمن التاغي الذي أضاف الطبل الصغير. وكلاهما من مريدي الشيخ الكامل محمد بن عيسى المباشرين، وهما دليلان واضحان على عناية الشيخ الكامل بصقل المواهب الفنية وتوجيهها وتربية الأذواق.

طيلة القرون الخمسة، تطورت علاقة المدرسة العيساوية بالفن وساهمت في دعمه بشكل كبير، ونبهت من خلال أعمال أستاذتها على سمو رسالة الفن. ففي تونس، ظهرت شخصيات نشطت بشكل كبير في فن المسرح كالشيخ الفرجاني منجة (ت 1188هـ)، وشخصيات أخرى في الموسيقى كالشيخ خميس (بتصغير) الترنان عمود سنام الجمعية الرشيدية للموسيقى العربية في تونس. وفي ليبيا، يعد الشيخ رجب البكوش رائد العمل المسرحي في بنغازي، والأستاذ حسن عريبي رائد موسيقى وفنون الموشح والمالوف. بل في كل الأقطار كان لرجال المدرسة العيساوية دورا فاعل وأساسي في الأنشطة الفنية بكل ألوانها.

ومن الأعمال المتصلة بالفن ومجالاته، أعمال العلامة القطعاني الذي اعتنى بقضية الفنون، فكتب النصوص الغنائية والمسرحية وأسس لتنفيذها (فرقة غفران للأعمال الفنية والمسرحية)، كما أطلق يوم (المسرح الوطني) في ليبيا، وأسس متحف سلين الأهلين ومتحف قصر طيبة للأعمال الفنية التشكيلية، وجمع النصوص الفنية العيساوية في كتابه (مواجيد المحبين وأشواقهم لسيد المرسلين) ووثق فيه المئات من السماعات الموسيقية العيساوية والصوفية.

التنوع في الإنتاج الفكري العيساوي: دراسة في توازن الهوية الصوفية وتفاعلها مع التحولات الفكرية خلال (10 - 15هـ/16 - 21م)

اعداد قسم الدراسات بمركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية، ليبيا

مدخل:

يحاول هذا العمل رصد وتحليل الإنتاج الفكري للمدرسة العيساوية، إحدى أبرز المدارس الصوفية في العالم الإسلامي، عبر مسارها الزمني الممتد من القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر الهجري، للكشف عن السمات الفريدة لهذا الإنتاج، سواء على مستوى التنوع الكمي في المجالات العلمية، أو العمق النوعي في التفاعل مع السياقات التاريخية والجغرافية.

اعتمدنا في هذا العمل على منهجٍ مختلط يجمع بين التحليل الكمي من خلال قيامنا بعملية حصر واسعة مؤلفات أساتذة المدرسة العيساوية، واحصائهم في جداول، وحساب النسب المئوية لتوزيعهم حسب الفترات الزمنية، وعلى التحليل النوعي بدراسة اتجاهات التأليف الرئيسية، وتحليل العوامل التي شكلتها في السياقات التاريخية والفكرية.

لا تقتصر قيمة هذا العمل على توثيق الإنتاج العيساوي فحسب، بل تسعى إلى كشف:

1 - الخصوصية الفكرية بالمقارنة الإنتاج العيساوي بالمدارس الصوفية الأخرى، وإبراز ما يميزه من تكامل بين النقل والعقل.

2 - **فهم التفاعل الثقافي** بتتبع دور المدرسة كجسرٍ بين المغرب والمشرق، وناقل للمعارف في سياقات متغيرة.

3 - **إحياء الإرث العلمي** بإبراز الشخصيات الفكرية في المدرسة العيساوية ومنتجها الفكري القائم على الأصول الفكرية العيساوية المؤسسة وعلى التجاوب مع متطلبات كل عصر.

ليصل العمل بمنهجيته الشاملة الى تقديم وسائل وطرق لفهم عميق للإسهامات الفكرية للمدرسة العيساوية، لا من كونها ظاهرةٍ تاريخيةٍ فقط، بل إرث حي يحث أساتذة المدرسة الحاليين واللاحقين على ضرورة التأسي بأسلافهم.

العلم	الأعلام
القراءات والتفسير	محمد المهدي الفاسي (ت1109هـ،1698م)، أحمد القطعاني (ت1439هـ/ 2018م)
العقيدة	محمد المهدي الفاسي، أحمد القطعاني
الحديث الشريف	الشيخ محمد محمد الشريف الحسني (ت1091هـ،1680م)، محمد المهدي الفاسي، عبد الكريم مهيرز (ت 1233هـ،1818م)، محمد البديري الدمياطي (ت1140هـ،1728م)، محمد خليل العجلوني (ت 1193هـ/ 1780م)، عبد الرزاق السفرجلاني، محمد المسعودي (ت 1288هـ،1871م)، أحمد المسعودي(ت 1314هـ/1897م)، احمد القطعاني

السيرة النبوية	عبد الرحمن الفاسي (ت 1096هـ / 1685م)، محمد المهدي الفاسي، عبد المجيد المنالي (ت1163هـ/1750م)، محمد خليل العجلوني، عبد الرزاق السفرجلاني، محمد المسعودي، عبد القادر خلوصي افندي (ت 1322هـ،1904م)، منتصر الاسيوطي (توفي بعد 1144 هـ،1731م)، أحمد الخليفي، أحمد القطعاني
الفقه	عبد الرحمن الفاسي، محمد المهدي الفاسي، محمد المسعودي، أحمد المسعودي، أحمد الخليفي، أحمد القطعاني
التاريخ	يوسف الفجيجي (توفي بعد 957هـ،1550م)، محمد بن عسكر الشفشاوني (ت 986 هـ / 1578 م)، عبد الرحمن الفاسي، محمد المهدي الفاسي، محمد المنالي (كان حيا سنة 1167هـ،1754م)، أحمد الغزال (ت 1191هـ/ 1777م)، علي بن قاسم الشريف (ت 1265هـ/ 1849م)، محمد الطيب الغالي العمراني) توفي مطلع القرن 13هـ/ 20م)، عبد الله بن محمد بن عبد الله الحسني الإسماعيلي (توفي 13هـ/ 20م)، محمد بن أحمد الزرهوني (ت عام 1383 هـ 1964م)، أحمد الخليفي، ادريس الكامل العيساوي، أحمد القطعاني، علال العيساوي آل الشيخ الكامل(ت 1445هـ/ 2023م)، الهادي بن محجوب العيساوي.

الأدب واللغة	محمد المهدي الفاسي، أحمد الغزال، عبد المحيد المنالي، محمد البديري الدمياطي، قاسم الشريف، محمد المسعودي، أحمد المسعودي، عبد القادر خلوصي، خالد السكاف (ت1356هـ،1937م)، أحمد القطعاني
الطب	عبد المجيد المنالي، أحمد القطعاني
المسرح	الفرجاني منجه (ت1388هـ/1968م)، أحمد القطعاني
الصحافة	خالد السكاف، أحمد القطعاني
والفلسفة والعلوم	عبد الرحمن الفاسي، محمد المهدي الفاسي، منتصر الأسيوطي، مالك بن نبي (ت1393هـ/ 1973م)
السياسة	مولاي عبد الرحمن بن هشام (ت 1276هـ/1859م)، أحمد الغزال

أولا/ التحليل الكمي: التوزيع الزمني والمجالات

بناء على سنوات وفيات علماء العيساوية، يمكن تصنيفهم بحسب الفترات الزمنية وتحديد النسب المئوية لكل مجال.

التوزيع الزمني للعلماء حسب القرون الهجرية

القرن الهجري	الأعلام	العدد	النسبة
العاشر	يوسف الفجيجي، محمد بن عسكر	2	% 6.90
الحادي عشر	محمد الشريف الحسني، عبد الرحمن الفاسي، محمد المهدي الفاسي	3	% 10.34

الثاني عشر	محمد البديري، منتصر الأسيوطي، عبد المجيد المنالي، محمد المنالي، أحمد الغزال، محمد خليل العجلوني، عبد الرزاق السفرجلاني	7	% 24.14
الثالث عشر	عبد الكريم مهيرز، محمد الطيب الغالي، عبد الله الحسني الإسماعيلي، علي بن قاسم الشريف، مولاي عبد الرحمن بن هشام، محمد المسعودي	6	% 20.69
الرابع عشر	أحمد المسعودي، عبد القادر خلوصي، محمد خالد السكاف، الفرجاني منجه، محمد الزرهوني، مالك بن نبي	6	% 20.69
الخامس عشر	أحمد القطعاني، علال العيساوي، أحمد الخليفي، ادريس الكامل، الهادي المحجوب	5	% 17.24

التوزيع العلماء حسب المجالات العلمية

المجال العلمي	عدد العلماء	النسبة
التاريخ	15	% 22.39
الحديث الشريف	10	% 14.93
السيرة النبوية	10	% 14.93
الأدب واللغة	10	% 14.93
الفقه	6	% 8.96
فلسفة العلوم	4	% 5.79

القراءات والتفسير	2	% 2.99
العقيدة	2	% 2.99
الطب	2	% 2.99
المسرح	2	% 2.99
الصحافة	2	% 2.99
السياسة	2	% 2.99

التفاعل بين المجالات والقرون

القرن الهجري	العلوم
10	التاريخ
11	الحديث الشريف السيرة النبوية العقيدة الفقه التاريخ اللغة والأدب
12	الحديث الشريف السيرة النبوية التاريخ اللغة والأدب الفلسفة الطب
13	الحديث الشريف الفقه التاريخ اللغة والأدب السياسة
14	الحديث الشريف الفقه اللغة والأدب الفلسفة الصحافة المسرح
15	القراءات العقيدة الحديث الشريف السيرة النبوية الفقه التاريخ اللغة والأدب الصحافة المسرح

التوزيع الجغرافي للعلماء

البلد	عدد العلماء	النسبة
المغرب	16	% 55.17
الشام	3	% 10.34

ليبيا	3	% 10.34
الجزائر	2	% 6.90
مصر	2	% 6.90
تونس	2	% 6.90
تركيا	1	% 3.45

القراءة:

- مثّل العلماء المغاربة أكثر من 55% من إجمالي الأعلام، ما يؤكد دور المغرب كمركز رئيسي للمدرسة العيساوية.

- تساوت نسبة ليبيا وسوريا 10.34%، كما تساوت نسبة تونس الجزائر ومصر 6.90%.

- مثلت تركيا أقل نسبة 3.45% بعالم واحد.

ثانيا/ التحليل النوعي لاتجاهات التأليف: من التأسيس إلى التطور النوعي

بناء على التحليل الكمي السابق، يمكن تصنيف المراحل الزمنية لاتجاهات التأليف، كالآتي:

1. مرحلة التأسيس (القرنان العاشر والحادي عشر الهجريان)

شهدت هذه المرحلة وضعَ الأسس الأولى للمدرسة العيساوية، مع تركيز على توثيق الهوية الدينية والتاريخية:

- **السيرة النبوية**: عموما ارتبطت الكتابات في السيرة النبوية بكتاب (دلائل الخيرات) للشيخ الجزولي، الذي جمع بين الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وتفاصيل سيرته، وهو ما نجده في الكتابات في السيرة في هذه المرحلة، فعلى الرغم من تأليف الشيخ محمد المهدي الفاسي ست كتب في السيرة، إلا أن ثلاثة

منها وهي «تحفة الأخيار» و«التجريد» و«مطالع المسرات» هي شرح لكتاب دلائل الخيرات.

بل المُلاحظ أن تناول السيرة النبوية من منطلق كتاب دلائل الخيرات كان الطابع الذي طبع التأليف العيساوي حتى في العصور التالية، فألف الشيخ منتصر بن حسام الدين بن أحمد الأسيوطي كتاب «إيقاظ الأنام للتنبيه للذكر والصلاة على النبي محمد عليه السلام»، بل وحتي العصر الحديث إذ ألف الشيخ أحمد القطعاني كتابا سماه «دليل الخيرات محمد بن سليمان الجزولي صاحب دلائل الخيرات» خصصه للحديث عن الجزولي واعتنائه بالسيرة النبوية بالتركيز على مركز السيرة وهو النبي صلى الله عليه وسلم.

- **التاريخ**: بدأ التوثيق التاريخي مع الشيخ يوسف الفجيجي صاحب كتاب «الدرر» في سيرة الشيخ الكامل، وتلميذه ابن عسكر الشفشاوني، أول من كتب تراجم الشيخ الكامل ضمن أعلام المغرب في كتابه «دوحة الناشر»، ثم الشيخ عبد الرحمن الفاسي المغربي في كتاب «ابتهاج القلوب».

- **الأدب واللغة**: بدأت بذور هذا الاتجاه مع الشيخ الكامل، مؤسس المدرسة، نفسه، إذ نظم قصائد «الدرة النفيسة» و«أسماء الله الحسنى» و«التائية».

2. مرحلة الازدهار (القرنان الثاني عشر والثالث عشر الهجريان)

تميزت هذه الفترة بتنوع كمي ونوعي في الإنتاج الفكري:

- **التاريخ**: توسع التأليف التاريخي، ومثله انتاج الشيخ محمد المهدي الفاسي الذي كتب أكثر من كتاب في التاريخ العيساوي، مثل كتاب «تمسك الفقير» وكتاب «مُمتّع الأسماع» وكتاب «الإلماع»، والشيخ محمد المنالي في كتاب «سلوك الطريق الوراية»، والشيخ أحمد الغزال صاحب «النور الشامل».

- **الحديث الشريف والفقه**: في هذه الفترة برز الشيخ محمد عبد الكريم

مهيرز، والشيخ محمد البديري الدمياطي، والشيخ محمد خليل العجلوني، والشيخ عبد الرزاق السفرجلاني، والشيخ محمد المسعودي ونجله الشيخ أحمد المسعودي.

- **الأدب والشعر**: وصلت ذروتها مع الشيخ أحمد الغزال، والشيخ عبد المحيد المنالي، والشيخ محمد البديري الدمياطي، والشيخ علي قاسم الشريف، والشيخ محمد المسعودي ونجله الشيخ أحمد المسعودي، الشيخ عبد القادر خلوصي، والشيخ خالد السكاف.

3. مرحلة التطور النوعي (القرنان الرابع عشر والخامس عشر الهجريان)

شهدت هذه المرحلة زخما في الإنتاج في المجالات السابقة، وتحولا نحو مجالات جديدة عكست تفاعل المدرسة مع العصر الحديث:

- **الصحافة**: أبرز نشط في الصحافة في هذه الفترة هو الشيخ محمد خالد السكاف الذي كتب العديد من المقالات الصحافية في مختلف القضايا، لكن نشاط الشيخ أحمد القطعاني الصحفي كان أكثر اتساع وتأثير، إذ أسس مجلة الأسوة الحسنة لتصدر باسم الطريقة العيساوية، قدم فيها مختلف اطروحاته لمناقشة الكثير من القضايا في المجتمع والفكر والأدب والاجتماع وغيرها.

- **المسرح**: وهي من الأنشطة الجديدة، برز فيها الشيخ الفرجاني منجه في تونس من خلال العديد من الأعمال المسرحية، كما كتب الشيخ القطعاني أعمالا مسرحية وأسس فرقة غفران للأعمال المسرحية والفنية.

- **فلسفة الحضارة**: بالرغم من أن أعلام الطريقة كتبوا في هذا المجال منذ القرن الثاني عشر، ومنهم المنتصر الأسيوطي في كتابه «اللؤلؤ المنظوم في معرفه حدود العلوم»، إلا أن أبرز وأشهر من صدر له انتاج كبير في فلسفة الحضارة وهو الأستاذ مالك بن نبي الجزائري.

ثالثا/ الاتجاهات الرئيسية في التأليف العيساوي

الاتجاه الأول: السيرة النبوية: التصوف كمركز الهوية

ارتبطت كتابات السيرة النبوية في المدرسة العيساوية بكتاب دلائل الخيرات للشيخ الجزولي، الذي حوَّل الصلاة على النبي إلى مدخل لفهم السيرة النبوية، ورغم أن الكتاب ترويه عدة طرق صوفية أخرى، إلا أن اختصاص الشيخ الكامل محمد بن عيسى به، جعل للمدرسة العيساوية ورجالها فهما خاصا للسيرة النبوية، وكما أسلفنا فقد تركزت مؤلفات الشيخ محمد الفاسي في السيرة على شرح الدلائل في ثلاث كتب، وكذلك انطلق الشيخ منتصر السيوطي والشيخ أحمد القطعاني من الدلائل لكتابة السيرة النبوية.

الاتجاه الثاني: التاريخ: توثيق الذات وتأكيد الشرعية

مثّل التاريخ العمود الفقري للمدرسة العيساوية منذ تأسيسها في القرن العاشر، فظهرت كتابات الشيخ الفجيجي وتلميذه ابن عسكر، والشيخ عبد الرحمن الفاسي، ثم الشيخ محمد المهدي الفاسي، وصارت كتابة التاريخ العيساوي وتدوينه أهم أعمال أساتذة المدرسة العيساوية، مثل الشيخ محمد المنالي، والشيخ الغزال، والشيخ علي الشريف، والشيخ محمد الطيب الغالي، والشيخ عبد الله الحسني الإسماعيلي، والشيخ الزرهوني المغرب، والشيخ أحمد القطعاني، والشيخ أحمد الخليفي، والشيخ علال العيساوي، والشيخ ادريس الكامل، والشيخ الهادي المحجوب العيساوي.

الاتجاه الثالث: الأدب والشعر واللغة: حصن الهوية

تأسس على يد الشيخ الكامل نفسه من خلال العديد من انتاجه في الأدبي، وتكثف في الأدب واللغة في كتابات الشيخ محمد المهدي الفاسي، والشيخ أحمد الغزال، والشيخ عبد المحيد المنالي، والشيخ محمد البديري، والشيخ علي بن

قاسم الشريف، والشيخ محمد المسعودي ونجله الشيخ أحمد، والشيخ عبد القادر خلوصي، والشيخ خالد السكاف، والشيخ أحمد القطعاني.

الاتجاه الرابع: الحديث الشريف والفقه: أسس الشرعية الدينية

جمع العيساويون بين رواية الحديث ودرايته، والواقع أن هذا الاتجاه تأسس على يد الشيخ الكامل نفسه، فرغم أن جمع مروياته جاء متأخر على يد الشيخ القطعاني في كتاب «الأربعون العيساوية» إلا أن ذلك يكشف عن اهتمام بالغ بالحديث عند الشيخ الكامل. والمُلاحظ أن أغلب رجال العيساوية كانوا من رجال الحديث الشريف، وأبرزهم الشيخ محمد المهدي الفاسي، والشيخ البديري الدمياطي، والشيخ محمد عبد الكريم مهيرز، والشيخ محمد بن خليل العجلوني، والشيخ عبد الرزاق السفرجلاني، والشيخ أحمد القطعاني. وهي ذات الشخصيات تقريبا كتب في الفقه والعلوم الشرعية الأخرى مثل العقيدة والقراءات والتفسير.

الاتجاه الخامس: الفلسفة والعلوم: حدود المعرفة وفلسفة الحضارة

رغم محدودية الإسهامات، التي يبدو أنها تأسست على التعريفات والحدود التي نقلت في كلام الشيخ الكامل، إلا أن بروز شخصية الشيخ منتصر الأسيوطي في القرن الثاني عشر بكتابه «اللؤلؤ المنظوم في معرفة حدود العلوم» يعد مؤشرا واضحا على عناية العيساوية بفلسفة العلوم، ووصل أوج هذا الاهتمام في شخصية المفكر الجزائري مالك بن نبي صاحب المؤلفات العديدة في فلسفة الحضارة.

الاتجاه السادس: المسرح والصحافة: أدوات التجديد الحديثة

ظهر هذان المجالان كتجاوب مع مستجدات العصر، بالرغم مما قد يجعل الاحتفالات التي تقيمها الزوايا العيساوية بما فيها من مظاهر الفرح شكلا من اشكال ممارسة فنون المسرح. لكن في الواقع تجلى اهتمام العيساوية بالمسرح في شخصية الشيخ الفرجاني منجه في تونس، وأكثر في شخصية الشيخ أحمد القطعاني.

وكذلك في الصحافة، التي كما أسلفنا نشط فيها الشيخ محمد خالد السكاف، ثم من بعده بشكل أكثر عناية وحضورا في شخصية الشيخ أحمد القطعاني.

رابعا/ القيمة الفريدة للإنتاج العيساوي: جسر بين الهوية والحداثة

على مدار خمسة قرون، كانت المدرسة العيساوية مثالا للتفاعل بين الثابت والمتحول في الفكر الإسلامي، فلم تكن مجرد مدرسة صوفية تقليدية، بل صارت منصة علمية جمعت بين التوثيق التاريخي والابتكار الفكري، مستفيدة من موقعها الجغرافي كحلقة وصل بين المغرب والمشرق.

وتظهر القيمة المضافة للإنتاج العيساوي، من خلال تميزه الكمي والنوعي، وتأثيره في ربط الثقافات، ودوره في صياغة هوية صوفية متميزة.

أ. التميز الكمي والنوعي: أكثر من مجرد تكرار

1. **التنوع والتطوير المستمر:**

بلغ إنتاج المدرسة العيساوية 67 مؤلفا في 12 مجالا، وهو رقم يفوق العديد من المدارس الصوفية المعاصرة، لكن تميزه يكمن في التنوع النوعي الذي شمل:

- **العلوم الشرعية**: مثلت 44.78% من الإنتاج، وإن كان معظمه جاء في شكل شروحات ونظم، إلا أن بعضه الآخر طبعه التميز، كما في الرؤية التي قدمها العيساويين لتناول السيرة النبوية من فهم عميق لكتاب دلائل الخيرات، عبر أكثر من فترة زمنية.

- **العلوم الإنسانية**: شكّل التاريخ 22.39%بـال تركيزٍ على توثيق التاريخ العيساوي، سواء سيرة الشيخ الكامل، وهي الأكثر عناية، أو سير أعلام الطريقة عبر مدار القرون الخمسة.

- **المعارف العصرية**: كما في الأنشطة في مجالات المسرح والصحافة، رغم أنها لم تمثل أكثر من 6% من مجمل الإنتاج الفكري.

2. الجمع بين النقل والعقل: منهجية متكاملة

تميز العيساويون بالعمل على التوفيق بين المنهج النقلي السائد في العلوم الشرعية، والمنهج العقلي في الفلسفة والعلوم، وهو ما تجلى في عمل الشيخ منتصر الأسيوطي في حدود العلوم، وفي أعمال الأستاذ مالك بن نبي الجزائري في فلسفة الحضارة، فالأول دعا الى التكامل بين العقل والنقل، والثاني قدم تحليلات نقدية عميقة في الحضارة الإسلامية، وشروط قيامها.

ب. الدلالات الجغرافية والزمنية: جسر بين المغرب والمشرق

1. التوزيع الجغرافي: إمداد وإسعاد

هيمن العلماء المغاربة على 55.17% من الإنتاج، بينما انتشرت الإسهامات المشرقية، في ليبيا ومصر وسوريا بنسبة 27.58%، يعكس هذا: دور المغرب كمركز للإمداد، وبقية أقطار المغرب مصدرا للإسعاد بنقلهم أفكار المدرسة إلى المشرق عبر الرحلات العلم، مما خلق شبكة فكرية عابرة للحدود.

2. التطور الزمني: من التوثيق إلى التجديد

- القرنان 10 - 11هـ: تركزت الكتابات فيما على التاريخ والسير كأداتين لبناء الهوية.

- القرنان 12 - 13هـ: شهدا ازدهارا في السيرة النبوية والحديث الشريف واللغة والأدب.

- القرنان 14 - 15هـ: شهدا تطورا كبيرا في التنوع الفكري، في الفلسفة والمسرح والصحافة، بالإضافة الى الاستمرار في التأليف في المجالات السابقة.

خلاصة:

من خلال التحليل الكمي والنوعي للإنتاج الفكري للمدرسة العيساوية، يتضح أن هذه المدرسة لم تكن مجرد امتدادٍ تقليدي للمدارس الصوفية السابقة، فقد أظهرت الدراسة أن هذه المدرسة تمكنت من تقديم نموذج يؤكد على قدرة التصوف على الحفاظ على الهوية الإسلامية ومواكبة التحولات التاريخية، من خلال زخم متراكم من الإنتاج المتسم بالتجديد دون القطيعة مع التراث. لقد قدم أساتذة المدرسة العيساوية درسا لأجيال اليوم حول إمكانية بناء نهضة إسلامية معاصرة تعتمد على التكامل بين الأصالة والابتكار، وتوظيف أدوات العصر لخدمة الأهداف الحضارية.

من تاريخ الطريقة العيساوية

التطور التاريخي للطائفة العيساوية ومجال الانتشار

د. طارق بوكطب

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، فاس، المغرب

ملخص:

إن البحث في تاريخ زاوية من الزوايا بالمغرب يكتسي أهمية كبرى في كشف الحجاب عن وضعيتها في الحركة الصوفية، ويحدد أدوارها وعلاقاتها داخل المجتمع. لكن ما يلاحظ على مستوى الإنتاج العلمي والأكاديمي في هذا المجال كون بعض الزوايا لم تنل حظها في البحث التاريخي خاصة الديني، ولعل الطائفة العيساوية تعد واحدة منها على الرغم من كون الزاوية العيساوية كانت حاضرة في معظم الاحداث التي شهدها المغرب في مطلع العصر الحديث وإلى حدود منتصف القرن 20م، وذلك في مختلف مجالات الحياة، سياسيا واجتماعيا وروحيا، فإن دراسة تاريخ العيساوية لم تنل الاهتمام الكافي من قبل الباحثين، فباستثناء بعض المصادر التي ترجمت للشيخ الكامل، والدراسة المتأخرة التي انجزها عبد العزيز عموري، إلى جانب بعض الدراسات الاستعمارية، ومنها دراسة برونيل ريني Brunel René، Essai sur la confrérie des Aissaouas، والدراسة التي أنجزها Doutté Edmond، les Aissaoua de Telemcen، نكاد لا نقف إلا على عدد من الإشارات ضمن دراسات وطنية أو أجنبية تناولت موضوع الحركة الصوفية في بلاد المغارب بصفة عامة، ويكاد يكون التأريخ للطريقة العيساوية البحثي الموسع ينحصر في أعمال العالم الليبي الفذ الشيخ أحمد القطعاني رحمه الله.

لكن يجب الإشـارة إلـى أن الأرشيف الدبلوماسي بنانط الفرنسية يختزن مجموعة من الوثائق التي تهم وضعية الطريقة العيساوية خلال فترة الاستعمار ولم تتم دراستها بعد . انطلاقا مما سبق، تأتي هذه الورقة لتسليط الضوء على جانب من جوانب الطائفة العيساوية، والكشف عن جزء من التاريخ الديني المغربي في فترات مختلفة، حيث تتناول هذه الدراسة التطور التاريخي للطائفة العيساوية والعوامل التي ساعدت على ذلك، إلى جانب التطرق إلى مجال نفوذ الزاوية واهميته على مستوى حركية الطائفة العيساوية بالمغرب ثم بالمجال المغاربي وذلك إلى حدود النصف الثاني من القرن العشرين.

الكلمات المفتاحية: الشيخ الكامل، الطائفة العيساوية، الزاوية، التصوف، المغرب

مقدمة

شهد المغرب حركة دينية وروحية مهمة شكلت الزاوية إحدى مكوناتها الأساسية، وهي مؤسسة ظهرت بشكل واضح في المغرب منذ العصر المريني، واضطلعت بمجموعة من الوظائف التربوية والفكرية والاجتماعية، مما أسهم في تبوئها مكانة مهمة داخل المجتمع المغربي، ليس بصفتها مؤسسة دينية تلقن فيها أمور العبادة فحسب، وإنما باعتبارها مؤسسة فكرية تدرس فيها العلوم الدينية للأتباع والمريدين، كما أنها مارست وظائف اجتماعية عديدة إسهاما في خدمة المجتمع، مثل إيواء الغرباء، وإطعام الفقراء والمحتاجين وكسوتهم، وتلبية قاصديها في طلب الاستشفاء والاستسقاء واللجوء والحماية، علاوة على تصديها لوظيفة الوساطة والتحكيم بين الأفراد والجماعات من جهة، وبين هؤلاء والمخزن من جهة أخرى.

إضافة إلى هذه الأدوار الحيوية التي باشرتها الزاوية كمؤسسة دينية منذ ظهورها، لا يمكن إغفال دورها السياسي البارز في تاريخ المغرب، وذلك بإسهام شيوخها ورجال التصوف عموما في التأثير في دواليب السلطة السياسية؛ فقد ارتبط النشاط السياسي للزوايا بفترة ضعف هذه السلطة، على سبيل المثال أسهم شيوخ الزاوية الجزولية زمن نشأة الدولة السعدية إسهاما معتبرا في مواجهة المد الإيبيري بالساحل الأطلسي، كان له الأثر الملموس في تحقيق حلفائهم السلاطين السعديين انتصارات عديدة على الغزاة الإسبان والبرتغاليين ابتداء من العقد الثاني من القرن السادس عشر، فاكتسبوا بذلك نفوذا روحيا واسعا، وتوالت إسهاماتهم المنتظمة في حماية البلاد من التهديدات الأجنبية وتحرير الثغور الساحلية المحتلة،

وشكلت مشاركتهم في معركة وادي المخازن ضد الحملة البرتغالية دليلا ملحوظا على حضورهم السياسي البارز.

إن ظاهرة الأولياء والصلحاء من أكثر الظواهر إثارة في دراسة التاريخ الديني في شمال إفريقيا، باعتبار مكانتهم الخاصة عند الله وبالتالي عندما الناس، سيما مريديهم وأتباعهم الذين يستمنحون منهم البركة(1). وعلى هذا الأساس، يحظى الصلّاح بأهمية كبرى داخل النسق الفكري للمجتمع المغربي، وبحضور ملموس في الأوساط الشعبية، خصوصا عندما انتقل من شكله الفردي (الزُهدي) إلى الممارسة الجماعية (الطرق)، لدرجة يمكن «الإقرار بأن اختيار طريقة روحية والانخراط في صفوفها بات خلال القرن التاسع عشر ضرورة اجتماعية»(2).

وإذا كان البحث في الزاوية العيساوية مهما للكشف عن حركية هذه الطائفة باعتبارها أحد مكونات الحركة الصوفية بالمغرب، فالملاحظ ان هناك ندرة على مستوى الدراسات التي تناولتها بالبحث والتحليل، ولعل هذا النقص في أخبارها يرجع إلى سببين، كون المصادر التاريخية كانت تنظر إلى أعمال العيساوية وممارساتهم بعدم الرضى خاصة مع رفض بعض العلماء أن تلك الممارسات لا تمت بصلة لما أسسه الشيخ محمد بن عيسى كصوفي أسس طريقته على مبادئ وقواعد التصوف السني، أما السبب الثني يرجع إلى العيساويين أنفسهم، حيث أنهم لم يهتموا بتدوين أخبارهم وذلك بسبب افتقاد زاويتهم لمؤرخين، وكل ما وصلنا من آثارهم، لا يتعدى بعض الرسائل المناقبية الخاصة بشيخ الطريقة وكراماته، التي

(1) الإسلام في المغرب، ديل إيكلمان، ترجمة محمد أعفيف، منشورات دار توبقال، 1989، ص 26

(2) الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية 1830 - 1912، عبد الله العروي، تعريب محمد حاتمي ومحمد جادور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط.1، سنة 2016، ص.179.

تلخص أدوار الزاوية في محيطها المحلي، من هذا المنطلق تأتي دراستنا هاته عن الزاوية العيساوية بتسليط الضوء على بعض جوانبها من خلال عنصرين أساسيين، أولهما التطور الذي عرفته سواء من حيث البناء والتأطير والتنظيم، ومن جهة أخرى انتشارها في المجال المغربي وكذا المجال المغاربي.

المحور الأول/ التطور التاريخي للطريقة العيساوية:

الشيخ محمد بن عيسى نشأته وتكوينه الصوفي

قبل تتبع مختلف مراحل تطور الزاوية العيساوية، لا بد من الوقوف عند بعض العناصر المهمة التي أسهمت في تمهيد الطريق للشيخ محمد بن عيسى ليؤسس هذه الزاوية التي أضحت تحظى بمكانة مرموقة بين الأوساط الاجتماعية والصوفية في وقته. لقد حدد المؤرخون ثلاثة دعائم لتأسيس الزاوية؛ الأصل الشريف، والمجال القبلي القوي أثناء ضعف السلطة السياسية، ثم الورع والتقوى والعلم[1]، وإذا ما نظرنا إلى مدى توفر هذه الدعائم مجتمعة إبان تأسيس الزاوية العيساوية، فيبدو أن الشيخ الكامل اجتمعت فيه كل هذه الدعامات، إذ أسس زاويته بالحاضرة مكناس في ظل فترة تاريخية عرفت تحولات سياسية بارزة، أهمها التغير السياسي المتمثل في قيام سلطة سياسية جديدة، اتخذت الشرف أساس مشروعيتها عوض العصبية القبلية وذلك بمساعدة شيوخ الزوايا والتصوف.

أما على مستوى النشأة والتكوين المعرفي والعلمي، وعلى الرغم من كون المصادر التاريخية لا تقدم لنا المعلومات الكافية عن ذلك، إلا أنه يمكن القول بان الشيخ محمد بن عيسى نشأ في بيئة دينية محضة سواء على مستوى العائلة

(1). Abdallah Hammoudi, «Sainteté Pouvoir et Société. Tamghrut au 17émé et 18émé siècles», in Annales Économie: société et civilisation, 35 années, Mai - Aout 1980, p.622.

أو الوسط الذي عاش فيه، فمنطقة بني حسن التي ترعرع فيها الشيخ في وسط أخواله بني سحيم ضمت عددا من القبائل التي اتسمت بالصلاح والشرف والنفوذ الصوفي، وفي شبابه نهل الشيخ محمد بن عيسى من علم ومعارف علماء القرويين، هذا إلى جانب الأصل الشريف وانتسابه إلى آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم إلى جانب ورعه وصلاحه، وكل هذا هيئ للشيخ الظروف لقيام طريقته وتأسيس الزاوية، فمن هو هذا الشيخ المؤسس؟

ترجمت للشيخ محمد بن عيسى عدة مصادر[1]، تباينت بعضها في جهة أصله ونسبه[2]، فابن عسكر والفاسي في ابتهاجه والغزال في مختصره اجمعوا على انه من «عرب سوس من غير شك في ذلك»[3]، لكنهم اختلفوا في نسبته فمنهم من يقول سملالي نسبة إلى قبيلة سملالة الجزولية، ومنهم من يقول أنه سباعي من قبيلة

(1) نذكر منها: دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، الشفشاوني ابن عسكر، تحقيق محمد حجي، ط2، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر سلسلة تراجم 1، الرباط، 1976، ص 75 - 76.؛ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، أحمد بن خالد الناصري، تحقيق وتعليق جعفر الناصري وخالد الناصري، ج 6، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1956. ص 150.؛ الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الاعلام، العباس بن إبراهيم التعارجي السملالي، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، 10 أجزاء، المطبعة الملكية، الرباط، 1983، ج 5، ص 126 - 128.؛ مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن، الفاسي محمد العربي بنأبي المحاسن يوسف، طبعة حجرية، 1906، تحقيق محمد بن علي الكتاني، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003.

(2) التاريخ الديني بالمغرب الزاوية بين الروحي والاجتماعي والسياسي، عبد العزيز عموري، منشورات مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، 2019، ص 25 - 28.

(3). النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل سيدي محمد بن عيسى، أحمد بن المهدي الغزال، ط1، مطبعة الصدق الخيرية، القاهرة،1348 هـ، ص 4.

أولاد أبي السباع والمختاريين فإنما هي نسبة مصاهرة لأن الشيخ نزل عندهم وانتفعوا به انتفاعا[1]، لكن بعض شيوخ الطريقة، ومنه العالم الليبي الشيخ أحمد القطعاني، يقطعون بشرف نسبته الى آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، وتحديدا الى الآدارسة، فعقد الشيخ القطعاني مباحث في كتابيه «الشيخ الكامل محمد بن عيسى»[2]، و«أعلام الطريقة العيساوية»[3] لمناقشة هذه المسألة وجمع الأقوال فيها والانتهاء الى أنه شريف إدريسي حسني، وهو ما يقطع به الشيخ أحمد الغزال أيضا[4].

وفي مراحل حياته الأولية[5]، وبعد أن تخرّج في جامع القرويين، تلقى الشيخ

(1) أجوبة سيدي أحمد الشريف على أسئلة أهل الطريقة العيساوية، سيدي أحمد الشريف، مخطوط، رقم 017 مكتبة آل سعود، الدارالبيضاء، (د.ت)، ص 2.

(2) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، أحمد القطعاني، دار الكتاب الليبي، بنغازي، ط2، 1993م، ص 34.

(3) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، ط1، 2019م، ص 11.

(4) النور الشامل، ص 4.

(5) حديثا صدرت العديد من الدراسات والكتب حول الشيخ الكامل، أذكر منها:

- الأنيس الجليل في طريقة ومناقب سيدي محمد بن عيسى القطب الكامل، للشيخ أحمد الخليفي.
- الشيخ الكامل سيدي محمد بن عيسى طريقة وزاوية واستمرارية، للشيخ علال العيساوي آل الشيخ الكامل.
- الألفة والتأليف في ذكر نسب أبناء وأحفاد سيدي امحمد بن عيسى السباعي الإدريسي الشريف، للشيخ الهادي بن محجوب العيساوي.
- الشيخ الكامل محمد بن عيسى، للشيخ أحمد القطعاني.
- الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، للشيخ أحمد القطعاني.
- أعلام الطريقة العيساوية، للشيخ أحمد القطعاني.

الكامل تربية صوفية على يد شيوخ كبار مشهود لهم بالولاية والصلاح بين رجال التصوف، على يد شيوخه الثلاث، الشيخ أحمد الحارثي في مكناس «فلازمه وأخذ عنه الطريقة بالعهد والصحبة، وقرأ عليه كتب القوم وتربى على يده بالطريقة الجزولية المحمدية إلى أن فتح الله عليه بالولاية»[1]، والشيخ عبد العزيز التباع في مراكش والشيخ محمد الصغير السهلي في وادي اللبن، وهم من أبرز تلاميذ القطب محمد بن سليمان الجزولي، فتخرج على يديهم.

لكنا نجد معلومات إضافية في وثائق الأرشيف الدبلوماسي بنانط، تفيد بأن الشيخ الكامل بعد تلقي الجزولية علي يد الشيخ التباع بمراكش قام برحلة الحج إلى الديار المقدسة، وفي طريق العودة قضى أياما بمصر، ومنها إلى مكناس حيث استقر وأنشاء زاويته بها.[2]

تأسيس الزاوية:

بعد تخرجه على يد شيوخه الثلاث رجع الشيخ الكامل الى مكناس وأسس فيها الزاوية العيساوية خلال القرن 10هـ/ 16م، في وقت كانت فيه الظروف العام للبلاد تسيطر عليها اتجاهات واضحة، أولها يمكن إجماله في انتشار ظاهرة الأولياء وتوسع دائرة تأثير رجال الصلاح وشيوخ الزوايا في الحياة العامة للناس، حيث زاد اعتقاد هؤلاء في كراماتهم وتقواهم، فصارت مؤسسة الزاوية ملاذا لهم إما خوفا من السلطة المخزنية أو الاستعمارية أو رغبة في الاستفادة من الخدمات التي كانت موكلة إليها. أما ثانيها فيتعلق بالسمات العامة في شخصية الشيخ الكامل، فكما تفيد المصادر التاريخية فهو شريف النسب ما منحه حظوة اجتماعية وحضورا في

(1) النور الشامل، ص 6.

(2). Archives Diplomatiques de Nantes, Carton cote N° 1MA/200, Dossier N° 594, Etude sur les confréries religieuses au Maroc et dans la région de Marrakech en particulier 1935, par le Capitan SCHOEN

الوسط الصوفي، وحيث كانت مثل هذه السمات يتخذها للاستفادة من الإمكانيات الأساسية التي يمنحها عنصر الشرف فصدق هذه السمات فيه دون ادعائها جعلت شخصيته أكثر تأثيرا. أضف إلى هذا مؤهلاته المعرفية وتربيته الصوفية، فقد تتلمذ على يد علماء وأساتذة جامع القرويين، فنهل من علوم شتى: العربية وآدابها، الفقه، التفسير، مثلما تمكن من العلوم النقلية والعقلية. ومما ساعده أيضا على تصدر الوسط الصوفي تقواه وسعة علمه الذي شهد بها كثير من الناس وروي عنه. وكل هذه العناصر مجتمعة منحت الشيخ الكامل الاعتراف بولايته وأحقيته في التصدر للتربية الصوفية، وحسبنا ما قال الشيخ بصري[1]، «ثلاثة مشايخ لم يكن لهم نظير بالمغرب، ابن عيسى، أبو محمد الغزواني، أبو محمد الهبطي»[2]، وهذه الشهادة فيما يبدو لم تقتصر على اعتراف المغاربة، بل طار صيته الى خارجها، والأكثر لفتا أنه كان في عصره إذ يقول القطب الصوفي الشيخ عبد السلام الأسمر، الذي عاش في ليبيا في القرن العاشر الهجري معاصرا للشيخ الكامل، «أفضل مرابطي الغرب سيدي بن عيسى وسيدي أبويعزى»[3].

اقتضت الأعراف الصوفية أن المريد بعد أخذ الاذن من شيخه والتصدر

(1) هو محمد بن عبد الرحمان بن بصري المكناسي الملقب الولهاسي المعروف بسيدي بصري، أحد ابرز فقهاء مكناس خلال القرن 10هـ، كان خطيبا بالمسجد الأعظم بها، وقد أشار برونيل في دراسته عن عيساوة لعلاقة الشيخ محمد بن عيسى بالشيخ البصري، على أن هذا الأخير كان يجوب الشوارع ويصيح: « هذا هو ضامن مكناس، هذا هو الشيخ الكامل».

- Brunel René, Essai sur la confrérie des Aissaouas, librairie orientaliste, paris,1926, p 15.

(2) دوحة الناشر، ص 7 - 14.

(3) الوصية الكبرى، عبد السلام الأسمر، مكتبة النجاح، طرابلس، 1976م، ص 127.

للتربية، أن يتخذ زاوية في منطقة ما كفضاء يمكن من خلاله الاستمرار في نشر الطريقة، وهو ما فعله الشيخ الكامل الذي أسس زاويته في مكناس، والواضح ان اختياره جاء بناء على مجموعة من المعطيات، منها أن العمق التاريخي للتصوف في مكناس حتى ضمت عددا من الصلحاء والأولياء وصارت قبلة لشيوخ التصوف المغاربة، كأبي يعزى الذي كان له ارتباطا وثيقا بهذه المدينة، حتى قال عنها صاحب الروض الهتون: «ولو لم يكن من مفاخر مكناسة إلا اشتمال عملها على مدفن ولي الله تعالى شيخ المشايخ سيدي أبي يعزى لكان كافيا»[1]، وهو ارتباط يبدو أن له خلفياته وأسبابه، فرغم بعد الفترة الزمنية بين الشيخ الكامل وأبو يعزى إلا أننا نلاحظ أن الشيخ الأسمر ربط بينهما كما سبق، بل وفي موضع آخر من أحزابه نجده يقون توسلهم بهما في قوله «وسيدي أبي يعزى وسيدي محمد بن عيسى»[2].

وعلى كل ذكر ابن الزيات عدد من الشيوخ المنحدرين من مكناس نذكر منهم: أبو عصفور يعلى بن وين يفن الأجذم، وأبو تميم عبد الواحد الأسود، وأبو علي يعزى ابن الشيخ أبي يعزى، ومنية بنت ميمون الدكالي[3]، ما يؤكد العمق الصوفي في مكناس.

إضافة إلى المكانة البارزة التي كانت للمدينة في النسق الصوفي، نجد الدور الاقتصادي لها بحكم موقعها الجغرافي، وتوفرها على أراضي فلاحية ذات انتاج مهم، أيضا قطن بالمدينة أجناس بشرية مختلفة من عرب وبربر وأندلسيين وذميين، وهذ كله أسهم بشكل كبير في تهيئة الأرضية الصوفية لتأسيس الزاوية العيساوية،

(1) الروض الهتون في اخبار مكناسة الزينون، محمد بن غازي، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، ط2، الرباط، 1998، ص 68.

(2) الوصية الكبرى، ص 94.

(3) التشوف إلى رجال التصوف وأخبار ابي العباس السبتي، يوسف بن يحيى الزيات، تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، 1984، ص 268.

وربما يجب علينا إضافة بُعد آخر وهو أن مكناس لم يكن بها زوايا أخرى خلال الفترة التي أنشا فيها الشيخ محمد بن عيسى زاويته[1].

منهاج الشيخ في التصوف وبناء الطريقة العيساوية

بعد أن أكمل الشيخ محمد بن عيسى جل مراحل التلقي الصوفي وأخذ الإذن بتأسيس زاوية يؤدى فيها مهمة التربية الصوفية، انتقل إلى تشكيل الطائفة، ولأجل ذلك سلك الشيخ بناء تميز به عن غيره من مشائخ الطرق، حيث استمد أسسه الفكرية من الطريقة الجزولية، فقد نهل من أسانيد هذه الطريقة المعترف لها بالولاية والصلاح في عصره، على يد شيوخه الثلاثة كما سبقت الإشارة إلى ذلك. هذا الانتماء للطريقة الجزولية سمح للشيخ الكامل بضمان مكانة قوية لزاويته داخل النسيج الصوفي المغربي، واكتساب أرضية فكرية صوفية، وتسهيل نشر طريقته، وانتماء مجموعة مختلفة لطائفته، التي صارت من أهم الطوائف الصوفية المغربية خلال القرن العاشر الهجري وما تلاه[2]. وقد أشارت التقارير المنجزة من قبل ضباط الاستعمار إلى أن الطريقة العيساوية ضمت في أغلب أتباعها الفئات الهشة من الفقراء وأصحاب الحرف، كما أن المرأة كان لها نصيب في الانتماء العيساوي[3].

اعتمد الشيخ الكامل في تربية مريديه على أسس نجد صداها في منهج الطريقة الذي اتضح بمرور الوقت، فهو كما يبين الشيخ القطعاني قائم على أن الشيخ الكامل كان يوصى عامة مريديه «بالبر والتقوى وبملازمة الصلوات في أوقاتها وتلاوة القرآن العظيم والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وقراءة

(1) التاريخ الديني بالمغرب الزاوية بين الروحي والاجتماعي والسياسي، ص 44 - 45.
(2) نفس المصدر، ص 53 - 55.
(3) Archives Diplomatiques de Nantes, Carton cote N° 1MA/200, Dossier N°773, Rapport sur les Confréries au Maroc, date du Mars 1948

الأحزاب والأوراد والوظائف والأذكار وبأمرهم بالأدب والصدق والمحبة والسخاء والحنانة والرأفة على الإخوان ولا يبيعون إخوانهم بزلة ويجعلون المسلمين في حل ويكفون ألسنتهم عن أذية المسلمين»[1].

كما بلغ الارتباط بين الشيخ واتباعه درجة عالية يطلق عليها في المجال الصوفي «المحبة»، إذ اختص «عيساوة» بهذا المفهوم دون غيرهم، ومنه المثل السائر الذي أطلقه الشيخ التباع قائلا: «المحبة عيساوية والسنة مسناوية» وهو قول نفهم منه أن الشيخ الكامل نجح في إرساء هذا المفهوم الصوفي بين أتباعه في وقت مبكر إذ توفي الشيخ التباع سنة 914هـ.

إذا أسس هذا المفهوم المنطلق النظري للطريقة العيساوية، وحرصا من الشيخ الكامل على نقاوة طريقته نص على أتباعهم بضرورة الابتعاد عن البدع وجعلها حدا بينه وبين كل من يرغب في الانتماء إلى الطائفة، ما يشُعرنا بكثر انتشار المخالفات في الوسط الصوفي ودور الشيخ الكامل في ومقامتها كما يفهم من نصه على أتباعه، وبهذا استطاعت دعوته ان تدخل إلى قلوب الفئات الشعبية التي أحاطته باحترام كبير.

الأسلوب التربوي والتنظيمي

بعد إرساء دعائم الطريقة من الناحية النظرية الصوفية، كانت مهمة الشيخ الكامل أن يؤطرها تنظيميا، فعمل على صياغة أرضية نظام الطريقة للأتباع ثم تنظيمهم وبالتالي تأطيرهم داخل الطائفة العيساوية. ومن بين أهم أعماله العمل على حضور مفاهيم صوفية وإرسائها كأسس للسلوك في زاويته، وأهمها «الصحبة» وإن كان هذا المفهوم عام في كل السلوك الصوفي، إلا أن الشيخ الكامل أرساه بشكل مختلف، فبخلاف الصحبة التي تطالب الأدبيات الصوفية المريد بلزومها

(1) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، ص 143

لجهة الشيخ المربي نجد الشيخ الكامل يجعلها ثنائية في اتصالها، فالصحبة وثيقة أيضا من جانبه لمريديه، وهو ما يفهم من قوة ارتباطه بأصحابه في قوله «يدي على أصحابي كالسماء على الأرض»، وفي قول آخر يؤكد دوام حضوره مع أصحابه فيقول» «إذا اجتمع سبعة من أصحابي وأتباعي بنية صالحة فانا أكون ثامنهم»، بل يتولى الإجابة عن أصحابه في قوله: «من سأل أصحابي في شيء فأنا أولي به منهم وأنا نرعى أصحابي كالراعي لغنمه»، وبلغ به حرصه على أتباعه إلى القول: «من تعدى على أصحابي بغير حق ظلما فإنه لا يموت حتى ينتقم الله منه في الدنيا قبل الآخرة إلا إذا تاب واستغفر تاب الله عليه»، وكلها أقوال وإن تُواجه بالجدل الفقهي إلا أن ما يهمنا فيها الدلالة على ارسائه لمفهوم عيساوي مميز للصحبة ومؤطر بمفهوم «المحبة» الذي عمل على توطيده كأحد خصائص طريقته. وعموما تنقل المصادر حرص الشيخ الكامل على « تربية المريدين وارشادهم إلى الهدى»[1].

وللحفاظ على تماسك المريدين وتوسيع دائرة المنتمين للطائفة استعمل الشيخ الكامل لغة سهلة بسيطة حتى يتمكن من تبليغ المقصود ويحصل الإستيعاب والقبول لدى المريدين، أيضا كان يوظف الإرث الشفوي من أمثال وحكم مدعما إياها بالأسانيد[2]، فلقد كان حريصا على مخاطبة كل واحد حسب مستواه المعرفي فـ «يصف له المعارف على وسع طوقه»[3].

من جهة أخرى يفيد الشيخ القطعاني بأن الشيخ الكامل عمل على تنظيم الطائفة تنظيما محكما لضمان استمراريتها، وتقوية مكانتها داخل النسيج الصوفي بالمغرب خلال تلك الفترة، حيث تم تصنيف المريدين حسب المهام التي كُلفوا بها، فهناك «مجلس العشرة» وهي أعلى مؤسسات الزاوية مسؤولية، يتكون من عشرة

(1) النور الشامل، ص 14.

(2) التاريخ الديني بالمغرب الزاوية بين الروحي والاجتماعي والسياسي، ص 77

(3) النور الشامل، ص 14.

مريدين مقربين من الشيخ الكامل وليسوا من مكناس فقط بل من مناطق متعددة، ويرأسه أصغر أعضائه سنا الشيخ أبو الرواين المحجوب أما أكبرهم سنا فهو الشيخ يوسف الفجيجي، ومهمتهم الاشراف على الطريقة وسيرها وزواياها ومريديها. وأيضا «مجلس الوفود» ويتكون من أعيان ووجهاء المغرب، ومهمته الاشراف على وفود الزائرين وتنظيم اقامتهم وتدليل ما يعترض زيارتهم. و«مجلس عرفاء الزاوية» ويتولون إدارة الزاوية الداخلية، وكل «عريف» مسؤول عن خدمة ما، فهناك عريف الذكر وعريف النظافة وعريف الدرس وعريف الاستقبال. ومن الجماعات في الزاوية «جماعة أقمار الليل» وهي جماعة يرأسها الشيخ أبوعلي الفخار المكناسي، تقوم بحمل القناديل المضيئة والسير في شوارع مكناس وأزقتها كل ليلة من بعد صلاة العشاء إلى الصبح يرددن الذكر والأناشيد ليجاهروا بالأمن في وقت انتشرت فيه ظاهرة السطو والسرقات وخاف الناس على أنفسهم وأرزاقهم(1). وهكذا بفضل هذه الأساليب التنظيمية استطاعت الطائفة العيساوية أن تحافظ على تماسكها واستمالة عدد كبير من الأتباع(2).

أشكال التأطير في الطائفة العيساوية

تعددت أشكال التأطير في الطائفة العيساوية، ويعتبر موسم الشيخ الكامل الذي يعقد كل سنة بمدينة مكناس أهم هذه الأشكال، وبعيدا عن الممارسات المخالفة التي يقوم بها بعض أتباع العيساوية خلال هذا المحج، وعلى الرغم من التبريرات التي يقدمها عيساوة نفسهم وبغض النظر عن صدقهم في احوالهم او عدمه، فإنه من الصعب إنكار الطابع الصوفي على شعائرهم وأنشطتهم. ويجب التأكيد على أن الشيخ الكامل، كما تؤكد المصادر، كان صوفيا عالما ملتزما بلا

(1) للمزيد عن هذه التنظيمات بالزاوية العيساوية بمكناس، ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، ص 30.

(2) التاريخ الديني بالمغرب الزاوية بين الروحي والاجتماعي والسياسي، ص 79 - 89

شطح ولا رقص، ولعل ما أورده الغزال في حقه أكبر دليل على ذلك حيث يقول: « وكان الشيخ محمد بن عيسى المهدي كثير الاستقامة والاتباع، لا يفتر لسانه عن ذكر الله تعالى، تحليا بالحلال والكلام... حلو الكلام كأن الله عجن طينة جسده من سائر المحاسن»[1]، وهذا ما أكده ابن عسكر قائلا: «الشيخ العارف بالله مورد المريدين، ومفيد المسترشدين صاحب الإفادة والتنويه، والإشادة أبوعبد الله محمد بن عيسى المكناسي الفهدي، من فحول المشايخ الداعين إلى حضرة الحق»[2]، بل وتُجمع عليه كل المصادر والمراجع التي أرخت له.

إضافة إلى «موسم» عيساوة الذي يشهد وفود كل الطوائف العيساوية من مختلف المدن والقرى المغربية، وما يصاحب ذلك من زيارات لضريح الشيخ الكامل بالحاضرة الإسماعيلية، نجد هناك ما يسمى «بالحضرة» العيساوية، التي تعتبر أحد أنشطة الزاوية، بما فيها من أذكار وأحزاب خاصة «الحزب» الرئيسي للزاوية «سبحان الدايم». ومن مكونات الموسم السنوي لزيارة الشيخ الكامل إنشاد الأمداح مصحوبة بإيقاعات الضرب على الكف والدفوف، إلى جانب ترديد القصائد المدحية لبعض شعراء الملحون، كالحاج إدريس الملقب بالحنش، وأحمد الغرابلي، وسيدي محمد ابن ريسول، وسيدي المكي الريش والشيخ حمان، والمخربق الزموري[3]. بالإضافة إلى ما سبق، هناك شكل آخر من أشكال التأطير المتبعة لدى عيساوة وهي «اللمة العيساوية»، والهدف منها هو توثيق الارتباط بين المريدين بطريقة شيخهم، وتنظم خلال الاحتفالات العائلية، ويشرف عليها «المقدم»، وتشهد اللمة

(1) النور الشامل، ص 5.

(2) دوحة الناشر، ص 75.

(3) القصيدة، عباس الجيراري، نشر مكتبة الطالب، مطبعة الأمنية، الرباط، 1971، ص. 656 - 680

ترديد مجموعة من الأذكار وقوفا.[1]

وعموما إن مختلف ممارسات «عيساوة» التي برزت في سياق تطور الطائفة العيساوية، كانت تعاش لذاتها، باعتبارها خير معبر عن مدى ارتباط المريد العيساوي بالإرث الصوفي والروحي لهذه الزاوية وشيخها المؤسس، على الرغم من التحولات التي عرفتها هذه التجربة الصوفية، ولعل هذا ما جعل الطريقة تتعرض لكثير من الانتقادات خصوصا أن هذه التحولات جاءت بعد وفاة شيخها المؤسس، ولم يستطع خلفاؤه على تسيير الطريقة أن يحصنوها مما شابها من ممارسات لا علاقة ها بالتصوف السني الذي أسسه محمد بن عيسى[2].

مجال نفوذ الزاوية العيساوية إلى حدود النصف الأول من القرن العشرين

يعتبر انتشار زاوية ما في المجال الجغرافي أحد محددات قوتها، وكذا مدى قدرتها على ضم أكبر عدد من الأتباع. وإذا كنت بعض الزوايا قد ظل نفوذها محصورا في منطقة نشأتها، فإن الزاوية العيساوية قد استطاعت الانتشار والتوسع داخل المغرب وخارجه، ولعله من المهم ذكر الأرقام التوثيقية لعدد تلاميذ الشيخ الكامل المباشرين التي أوردها الشيخ القطعاني نقلا عن مصادر، إذ يقول أن عددهم بلغ 18 ألف مريد من بينهم 600 أوكل لهم الشيخ الكامل نشر الطريقة في عهده[3]، وهي إحصائية مهمة تكشف عن نجاح الشيخ الكامل في نشر الطريقة في عهده. ومن الاحصائيات الحديثة نفهم ان هذا الانتشار حافظ على نفسه فعدد من يحضر موسم الشيخ المؤسس بمكناس وصل سنة 1935م إلى حوالي

(1) التاريخ الديني بالمغرب الزاوية بين الروحي والاجتماعي والسياسي، ص 90 - 101

(2) نفس المصدر، ص. 108

(3) أعلام الطريقة العيساوية، ص 48 – 49.

6000 مريد[1]، ما يعني أن الزاوية العيساوية منذ العقد الأول من القرن السادس عشر ميلادي استطاعت التوسع في مناطق البلاد وخارجها، وهو ما رصده الشيخ القطعاني في مبحث خصصه لتتبع انتشار الطريقة على مدار 500 سنة من عمرها في الجزائر وليبيا وتونس ومصر والشام والأراضي المقدسة[2]، وصار لها علماء بارزين في التاريخ الإسلامي ترجم لأربعين منهم تختلف أنشطتهم العلمية في تخصصات مميزة كالطب والفلسفة والرياضيات والموسيقى والمسرح وغيرها، بالإضافة للعلوم الشرعية في الفقه وأصوله والحديث الشريف واللغة العربية[3].

المجال المغربي

- **مكناس:**

تعد الحاضرة الإسماعيلية مكناس مهد نشأت الزاوية العيساوية المركزية،

(1). Archives Diplomatiques de Nantes, Carton cote N° 1MA/200, Dossier N° 594, Etude sur les confréries religieuses au Maroc et dans la région de Marrakech en particulier 1935, par le Capitan SCHOEN, p 50.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، ص 375.

(3) ينظر أعلام الطريقة العيساوية فقد انتقى فيه الشيخ القطعاني أربعين شخصية من أبرز شخصيات تاريخ الطريقة قال في مقدمته: « ليس هذا الكتاب لذكر كل أعلام الطريقة الصوفية العيساوية العلية – عيساوة – فهذا لا تسعه الكتب كثرة لطريقة يزيد عمرها عن خمسة قرون متصلة، لا يخلو قرن فيها من آلاف مؤلفة كرام عظام ينتسبون إليها ويأخذونها عن شيوخها في تواتر لا انقطاع فيه»، وقال «وبقي أعلام الطريقة العيساوية على عظيم دورهم في كل المجالات وجسيم حمولهم على مر ما ينيف عن خمسمائة عام بلا مرجع علمي يضبط تراجمهم ويؤرخ لحضراتهم ويشيد بثناهم، فكان هذا الكتاب هو الجواب الذي سيقدم أوسع ترجمة ظهرت حتى الآن لشيخ الطريقة سيدي محمد بن عيسى، وأول ترجمة لنجله الكريم سيدي عيسى المهدي، ويؤرخ في الوقت نفسه للطريقة العيساوية وانتشارها ويضبط أسانيدها ومناهج سلوكها وانتشارها حول العالم من خلال أربعين علما من أعلامها من الجنسين».

وبها ضريح الشيخ المؤسس فلا غرو إذن أن تعرف انتشارا واسعا لأتباع الشيخ الكامل، هذا إلى جانب استقرار خلفاء الشيخ محمد ين عيسى وأصحابه وحفدته المعروفين بأولاد الشيخ الكامل وهم كثر، وتفرق بعضهم بين قبائل أحواز مكناس[1]، حيث نشأت فروع للزاوية الرئيسية بمكناس، فنجد زاوية بكروان، وزاوية بمنطقة المهاية، وزاوية بزرهون، وامتد تأثير العيساوية إلى مجاط، بني احساين، وتفيد المصادر أن هذه القبائل انتظم حضورها في التجمعات العيساوية خاصة موسم الشيخ الكامل بمكناس. وحسب التقرير المنجز في ماي 1948 من قبل سلطات الإستعمار فإن عدد المريدين بلغ 2100 عيساوي[2]، ولم ينحصر امتداد الطريقة العيساوية في أحواز مدينة مكناس، بل سنجد لها صدى في منطقة سلا وأحوازها خصوصا قبائل السهول والتي تحضر بكثافة إلى موسم الشيخ الكامل.

- **فاس:**

عرفت فاس وبحكم قربها من مكناس نفوذا روحيا للعيساوية، على الرغم من التحولات التي كانت تعرفها الحركة الصوفية بالمدينة وقوة المنافسة، ذلك أن عدد من الزوايا كانت لها مقرات إما رئيسية أو فروع بالمدينة. ويفيد صاحب «سلوك الطريق الواريّة» على أن المقر الأول للعيساوية بفاس كان هو مسجد الديوان القريب من جامع القرويين، إلا أنهم انقسموا إلى فرقتين الأولى اتخذت بحي «فندق اليهودي «مقرا لها، أما الثانية فكانت مقرها بحومة الصاغة بزاوية سيدي أبي عياد بن جلول بالمدينة القديمة[3]، وقد اتسمت هذه الزاوية بدينامية ونشاط مهم من حيث قراءة الاوراد والاذكار وتقديم الدروس الدينية التي كان يلقيها مقدم الزاوية

(1) العز والصولة في معالم نظم الدولة، عبد الرحمن بن زيدان، ج1، المطبعة الملكية، الرباط، 1961، ص 17،

(2). Archives Diplomatiques de Nantes, Carton cote N° 1MA/200, Dossier N°773 , Rapport date du Mai 1948

(3) سلوك الطريق الواريّة، ص. 210.

الشيخ عبد السلام برادة أو غيره من شيوخ الزاوية. والجدير بالذكر أن مجموعة من الظروف العامة التي كانت تعرفها مدينة فاس أسهمت في فتح المجال أمام الطائفة العيساوية لتجد لها موضع قدم بالمدينة، فالظروف الاجتماعية الصعبة وحالات الفوضى دفعت بالناس إلى البحث عن الأمن ولذلك كان انضمامهم للزوايا، وفي هذا الإطار استطاعت الزاوية العيساوية استقطاب العديد من الاتباع خاصة من الطبقة الهشة التي كانت لا تتوفر على إمكانيات مادية لحماية نفسها.

- **ميدلت بالأطلس المتوسط:**

لم يتوقف انتشار العيساوية في المدن والكبرى وأحوازها بل تمكنت من الوصول على مناطق جبلية الناطقة باللغة العربية أو الأمازيغية، حيث تشير مراسلة الضابط RUET ضابط الشؤون الاهلية بملحقة تونفيت التابعة لدائرة ميدلت بأن عدد العيساوية بالمنطقة تحتل المرتبة الثالثة بعدد 461 مريد بعد الجيلالية[1].

- **شمال المغرب:**

استطاع نفوذ «عيساوة» الوصول إلى مناطق شمال المغرب، على الرغم من كون تواجد العيساوية تباين بين تلك المناطق، فكانت قوة حضورهم بمدن الشمال قائم على عدد الزوايا التي تمثل الطائفة بكل مدينة، ففي هذا الإطار يشير محمد داوود إلى أن «عيساوة كان لهم بهذه المدينة (تطوان) قبل الثاني عشر الهجري، ثلاثة زوايا بكل من «الفدان»، «العيون»، «الجزاير»[2]، أما في مدينة طنجة فتمركزت الزاوية بوسط المدينة قرب «الجامع الجديدة» و«سوق الداخل»، ويزداد انتشار المريدين بمنطقة الفحص وبلاد الخلط[3].

---

(1) Archives Diplomatiques de Nantes, Carton cote N° 1MA/285, Rapport envoyé par Le Capitan RUET Chef de L'Annexe de Tounfite, 20 Octobre 1944 , au Chef de bataillon , Ched du Cercle MIDALT.

(2) تاريخ تطوان، محمد داوود، ج 7، المطبعة الملكية، الرباط، 1990،ص. 103.

(3). Villes et Tribus du Maroc, « Tanger et sa zone », 1921, VL 1 ,p 317

- **مراكش وأحوازها:**

تعد مراكش منشأ الحركة الصوفية الجزولية التي كان لها أثرها في الجانب السياسي، فبعد وفاة مؤسسها الشيخ محمد بن سليمان الجزولي سعت إلى إصلاح الأوضاع المتدهورة التي أصبحت عليها البلاد في ظل السلطة القائمة انداك. وباعتبار العيساوية امتداد جزولي فقد شهدت حضورا قويا، وحسب دراسة SCHOEN السالفة الذكر بلغ عدد الاتباع سنة 1935م 400 مريد توزعوا على ثلاثة زوايا، أهمها الزاوية الواقعة بدرب «الدباشي» بالمدينة القديمة وكانت تسير من قبل المقدم «المعلم حميدو النجار»، أما الزاوية الثانية فتقع في حي القصبة وتعرف بزاوية سيدي الصحراوي، والثالثة فتوجد بعرصة «ايهيري» درب سيدي مسعود وكانت تحت اشراف المقدم سي الطيب بن محمد[1].

منطقة الشياظمة والشاوية:

ما يميز العيساوية بهذه المنطقة أن أنشطتها كانت ذات طابع فردي، لكن خلال العقد الثالث من القرن الثاني عشر الهجري، أصبح العيساويون بالمنطقة ينتظمون في زاوية وهي عبارة عن دار لاحد الاتباع يدعى المكي بن حموش حبسها لفائدة اتباع الطريقة، وتقع هذه الزاوية فوق جامع «أفنان» بمدينة أسفي[2]. أما بمنطقة الشاوية فإن عيساوة يتمركزون عند قبيلة «أولاد سيدي محمد بن عمر»، و«أولاد احريز»، و«لمزاب»، و«أولاد سعيد»، والمزامرة، و«المذاكرة»، و«أولاد علي»[3]. لكن وحسب ما تناقلته المصادر التاريخية عن المنطقة فإن النفوذ العيساوي بها

(1) Archives Diplomatiques de Nantes, Carton cote N° 1MA/200, Dossier N° 594, Etude sur les confréries religieuses au Maroc et dans la région de Marrakech en particulier 1935, par le Capitan SCHOEN, p 51.

(2) أسفي وما إليه قديما وحديثا، محمد بن أحمد العبدي الكانوني، ص 102 – 115

(3) Villes et Tribus du Maroc, Casa Blanca et sa région,1915, p 136 - 182 - 225

كان ضعيفا ولعل السبب في ذلك هو شدة المنافسة مع زوايا أخرى كانت تتمتع بمكانة وحظوة كبيرتين داخل المجتمع الشاوي ومنها الزاوية الكتانية والبوعزوية والتجانية[1].

وعموما يمكن القول: إن العيساوية وعلى الرغم من الانتقادات التي لحقتها، استطاعت أن تغطي مجالا واسعا بالمغرب وانضمام عدد كثير من الاتباع إليها، ولعل السبب في ذلك هو بنية الطريقة والتوجه الصوفي الواضح للشيخ الكامل، هذا إلى جانب تميز العيساوية بلونها الخاص عن باقي الطرق الصوفية، واهتمامها بالفئات الشعبية خاصة الفقيرة، مما مكنها من توسيع مجال نفوذها، والتأثير في مجالات قبلية ذات أصول عربية، خاصة ببلاد أزغار - الغرب وفي بعض النقط المتناثرة، كما أن الأوضاع السياسية المستقرة التي شهدها عهد بعض السلاطين كالسلطان محمد بن عبد الله، كان لها دور مهم في انتشار العيساوية سواء بالمدن أو القرى.

المجال المغاربي:

لم يكن الوجود العيساوي مقتصرا على المجال المغربي، بل امتد إلى خارج البلاد كما يؤكد الشيخ القطعاني، وإن كنّا لا زلنا بحاجة لوضوح حيثيات المسار التاريخي لهذا التوسع الخارجي للزاوية بشكل دقيق، إلا أنه يمكن تسجيل بعضها من خلال تتبع أخبارها وشخصياتها.

- **القطر الجزائر:**

أسهم الموقع الجغرافي للجزائر بشكل كبير في أن تكون أول نقطة خارج المغرب يمتد إليها الفكر العيساوي، فاشتهر أمر الطائفة العيساوية بها علي يد محمد بن عيسى الصغير، وهو حفيد الشيخ الكامل المباشر الذي استقر بمنطقة

(1). Brunel (R), Op. Cit, p 50

«وزرة»، فبعد هجرته من المغرب استقر بتلمسان ثم وزرة التي أسس بها زاويته، وهي الزاوية الأولى العيساوية بالجزائر، وقد صارت مع مرور الوقت زاوية مركزية كان لها شأن كبير في الخريطة الصوفية للجزائر، إذ تشكلت لها فروع لها بعدد من المدن الجزائرية بمرور الوقت، حيث نجد تجمعا لأتباع الطريقة بكل من «أومال»، و«البليدة» و«سومة»[1]. وتأسست زاوية أخرى بمدينة وهران ومنطقة «عين تامشوت» و« رمشي»، وزاويا أخرى بمدينة قسطنطينة وبمنطقة «بونة» و«عين البيضا». وصارت العيساوية تنتشر في المدن الجزائرية خاصة بعد ان انقطع الارتباط بين الزاوية الأم بمكناس بالمغرب وفروعها بالجزائر، وذلك في ظل المكتسبات التي حققتها الحركة الصوفي تحت حكم العثمانيين، حيث صارت لهم حظوة متميزة، تجلت في الاحترام والتوقير من قبل الولاة الذين قدموا لهم الحماية والمساعدة لأداء شعائرهم الصوفية.[2]

هكذا تكونت تجمعات عيساوية بكل من تلمسان، وأولاد إدريس، وأولاد مسلم، وأولاد بوعريف، وأولاد سالم، وأولاد فراح، وأولاد بركة (بمنطقة أومال)، وأولاد البشير(بوسعادة)، والعربة من (الغواط)، وأولاد زكري، وأولاد المهدي (بسكرة)، وأولاد جلال الكباشة، وأولاد طريف (برج بوعريج)، إضافة إلى قبيلتين تنحدرين من ذرية سيدي عيسى مؤسس الطائفة ويتحمل مسؤولية تسييرها الشيخ سيدي العتروش بن محمد[3].

وعموما تمكنت العيساوية من إيجاد موطن قدم لها بالقطر الجزائري واستطاعت ان تضم عددا كثيرا من المريدين، وتفيد الدراسة التي قام بها جورج سبيلمان أحد

(1).Octave Depont et Xavier Coppolani, Les Confréries Religieuses Musulmanes, Alger, 1897, p. 351

(2).Ibid, p. 352

(3).Ibid, p. 353 ; Rinn Louis, Marabout et Khouan, Alger, 1884, p. 526 - 549

ضباط الإستعمار إلى أن عدد الاتباع بالقطر الجزائري بلغ خلال منتصف القرن العشرين ميلادي 3534 مريد، منها 545 بوية الجزائر، و654 بولاية وهران، واحتضنت ولاية قسنطينة النسبة الأكبر حيث بلغ العدد 2335 مريد[1].

أما الشيخ القطعاني فيكشف أن دخول الطريقة العيساوية للجزائر حدث بعد 45 عاما من وفاة الشيخ الكامل، إذ أسس حفيده الشيخ محمد بن عيسى في وزره بالجزائر سنة 978هـ،1570م أول زاوية عيساوية، ثم انتشرت الزوايا من بعده ضمن إحصاء أعده لمواقع الزوايا العيساوية في الجزائر، فذكر أنها في الجزائر العاصمة، وبجاية، وأقبو، وتيزي وزو، وتابلاط، وأم البواقي، وأرزيو، وسوق اهراس، والمسيلة، وبرج بوعريريج، وبشار، والقنادسة، وأدرار، وتيقزمير، ووهران، ومستغانم، وتلمسان، وقسنطينة، وعنابة، وغيرها. وأبرز بعضها كزاوية ولهاصه بولاية عين تموشنت التي تأسست سنة 1133هـ،1720م تقريبا وكان آخر شيوخها الشيخ عبد الكريم الجزولي ثم خلفه فيها بعد وفاته نجله الكريم سيدي بو مدين، وزاوية سيدي بن عمر في تلمسان وشيخها الآن سيدي الحاج بو مدين بن عمر أخذ عن الشيخ عبد الكريم الجزولي، وزاوية الرمشي قرب تلمسان وشيخها سيدي الجزولي ولد الحاج محمد، وأخرى في منطقة القل تأسست سنة 1302هـ،1884م قادمة من زاوية وزره ومن أبرز مريديها العلامة الإصلاحي محمد صالح بن مهنا، وأخرى في جبل قلدمان اقبو وشيخها الآن سيدي بلقاسم بن عيسي، ونقل عن إحصاءات أخرى، منها احصاء في سنة 1882م بين أن عدد مريدي الطريقة العيساوية بلغ 3116 مريدا و45 مقدما يتوزعون على 13 زاوية عيساوية، واحصاء سنة 1897م فأحصى منهم عدد 3580 مريدا من بينهم 33

(1). Archives Diplomatiques de Nantes, Carton cote N° 1MA/200, Dossier N° 773, Bulletin Mensuel de Documentation Musulmane, Les Confréries Religieuses Au Maroc, Avril 1939, p 67.

سيدة و39 مقدما و10 زوايا و5 وكلاء و58 شاوشا، وفي سنة 1906م بلغ عدد المريدين كان 4000 مريدا[1].

- **القطر التونسي**

حسب دراسة الباحثة لطيفة الأخضر فإن العيساوية وجدت طريقا إلى تونس، منذ القرن 10هـ/ 16م، وقد استطاعت تحقيق انتشار واسع بالبلاد التونسية أكثر من أي طريقة صوفية أخرى، مستفيدة من الأخبار المتواترة عن شيخها المؤسس، فاستقطبت أعدادا كبيرة من الأتباع، الذين انتظموا داخل الزوايا العيساوية المنتشرة بالبلاد، لممارسة الأنشطة الدينية كالتي تمارس بالمغرب.[2] ومن أبرز علمائها نذكر على سبيل المثال لا الحصر الشيخ علي بن قاسم بن محمد الشهير بـ «الشريف»[3]. إن الباحث في تاريخ العيساوية بتونس سيظهر له التوزيع المتفاوت بين المناطق التي تضم تكتلات عيساوية، إذ يظهر أن العيساوية بالمناطق الساحلية أقل تمثيلة

(1) أعلام الطريقة العيساوية، ص 376

(2) الإسلام الطرقي دراسة في وقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية، لطيفة الأخضر، دار سراس للنشر، تونس، ط1، 1993، ص. 48 - 49.

(3) ولد بتونس العاصمة وأخذ العلم عن علماء عصره والطريق عن الشيخ أبوبكر الشريف الذي كان شيخا للطريقة العيساوية بتونس، وكانت وفاته في سنة 1199هـ/ 1748م. كانت إقامة الشيخ علي بن قاسم بن محمد بإحدى حومات تونس العاصمة غير بعيد عن مقر الزاوية - زاوية سيدي الحاري - التي كان يمارس بها مهام تسيير الطريقة، ومع ازدياد عدد المريدين بهذه المدينة قام الشيخ بتجديد الزاوية سنة 1231هـ/ 1815م. دفن الشيخ الشريف بزاوية سيدي الحاري العيساوية بالقلالين بتونس العاصمة. أخذ عنه عدد من المشايخ من بينهم الشيخ محمد المسعودي الذي خلفه على رأس الطريقة بتونس بعد وفاته سنة 1265هـ/ 1848م. ينظر عنه: حراس العقيدة، أحمد القطعاني، الطبعة الأولى،1999، طرابلس الغرب، ص 123 - 126.

مقارنة بحضورها في المناطق الداخلية والشمالية[1]، وبناء عليه فالمناطق التي عرفت انتشارا للطريقة العيساوية، وذلك حسب الدراسات الأجنبية التي درست الحركة الصوفية والزوايا بتونس كالآتي: - مناطق الكاف وسوسة وقفصة، وتحتضن النسبة الأكبر من الأتباع وبها تقام الأنشطة الصوفية؛ مناطق بنزرت وصفاقس وقابس؛ مناطق تونس العاصمة والقيروان وشالة وجربة وتوزر. وحسب الدراسة السالفة الذكر التي قام به جورج سبيلمان فقد بلغ عدد العيساويين بتونس خلال تلاثينيات القرن العشرين إلى 37534 مريد، توزعو على 144 زاوية تفرق في جل التراب التونسي[2].

وفي دراسات الشيخ القطعاني رصد أكثر دقة لتاريخ الطريقة في تونس، إذ يكشف الشيخ القطعاني عن تأسيس الشيخ محمد المسطاري زاوية عيساوية في سنة 1083هـ،1672م بمدينة بنزرت وأخرى بمدينة رأس الجبل، ولاحقا أسس الشيخ محمد المغربي وأخوه أحد القادمين من مكناس سنة 1122هـ،1710م زاوية عيساوية في مدينة قابس، ومن مشايخها اللاحقين الشيخ محمد بن الحاج محمد الطرابلسي الذي أجازه أوائل شوال 1287هـ،1870م الشيخُ الحاج عبد القادر العيساوي المكناسي، خلفه فيها الشيخ محمد الصحبي بن محمد الطرابلسي له إجازة مؤرخة في يوم الأحد 27 جماد ثان 1323هـ،1905م، أما شيخها الحالي فهو الشيخ مختار الحاج دبية أحد تلاميذ الشيخ القطعاني نفسه[3].

أما تونس العاصمة فيؤرخ الشيخ القطعاني دخول الطريقة بسنة 1130هـ

(1).Brunel Rene, Op.Cit, p. 47

(2). Archives Diplomatiques de Nantes, Carton cote N° 1MA/200, Dossier N° 773, Bulletin Mensuel de Documentation Musulmane, Les Confréries Religieuses Au Maroc, Avril 1939, p 67

(3) أعلام الطريقة العيساوية، ص 380

1718م على يد الشيخ امحمد بن علي الاسفي المشهور بالحفيان الذي أخذ عنه الطريقة عائلة سيدي محمد الشريف المشهور بلقب (هاشم القرشي)، وأبرز أعلامها سيدي قاسم، وأبوه سيدي أحمد بن محمد (حمده) الشريف بن هاشم القرشي، وعمه سيدي أبو بكر الشريف (بكار)، وأبوه سيدي علي، وأبوه سيدي قاسم الشريف، وعمه سيدي أبو بكر الشريف، وأبوه سيدي محمد بن مصطفى الشريف المشهور بهاشم القرشي التلميذ الأول للشيخ الأسفي الحفيان. ويذكر أنه في سنة1274هـ،1831م جدد الوزير التونسي مصطفى خزندار وكان من مريدي الطريقة العيساوية بتونس العاصمة زاوية سيدي علي شيحه العيساوية، ما يدل على وصول تأثير الطريقة الى الأوساط السياسية[1].

ومن بين شيوخ الطريقة الذين يذكرهم الشيخ القطعاني سيدي بو مخلوف وسيدي محمد الجزولي (القزولي) وهما من أسرة مغربية عيساوية الطريقة استقرت بتونس العاصمة، وسيدي عبد الحق القيرواني وهو من تونس العاصمة صاحب قصيدة {سرت من ديارِ الغوثِ نفحةُ مدِّهِ} ، وسيدي محمد بن محمد سياله شيخ الزاوية الكائنة بنهج الدريبة بالمدينة العتيقة في صفاقس التي تأسست سنة 1796م، وسيدي سعادة، وسيدي الحجار، وسيدي منصور الغلام، وسيدي الحاج عمر بن الشيخ أحمد العيساوي في طبرية (ت1922م)، وسيدي عياد الرمضاني (بوقشابية)، وأخوه عبد الله كلاهما في مطماطه، وسيدي القليبي في المرسى، وسيدي محمد القابسي، وابنه سيدي الحبيب اللذين خرجا من قابس سنة 1914م ليؤسسا زاوية عيساوية شهيرة لا تزال عامرة حتى اليوم في مدينة درنه بليبيا وعادا إلى بلادهما، وكذلك سيدي الحاج محمد الدقداقي العلامة الزيتوني خطيب المسجد الأعظم بالجم، وأخوه الأديب سيدي الشاذلي الدقداقي ساكن المهدية، وشيخهما سيدي عامر الحمروني الذي أخذ عن العلامة الزيتوني سيدي الشيخ

(1) نفس المصدر، ص 381.

العجمي بن فرج (ت1383هـ،1963م) أكبر شيوخ زاوية الجم العيساوية الذي أخذ عنه كثيرون وهو من نشرها في قرى الجم وأريافها كالحنشة والمهدية وغيرها، والشيخ العجمي بن فرج عن الفقيه الزيتوني حسن بن حسن اشتهر بلقب كاتب عدل، عن الفقيه الزيتوني سيدي الحاج حسين حفصه، عن سيدي علي قاسم الشريف شيخ الطريقة بتونس. كما يذكر أشهر زوايا الطريقة ومنها زاوية سيدي سعادة وزاوية سيدي الحجار وزاوية المحرس وزاوية الغرابة وزاوية جبنيانة، وسبع زوايا بقرقنة وزاوية سيدي منصور الغلام. وينقل عن إحصاء للدولة مؤرخ سنة 1343هـ،1925م أحصيت فيه 144 زاوية تضمّ نحو 40.000 مريدا[1].

- **القطر الليبي:**

امتد نفوذ العيساوية إلى ليبيا، على الرغم من البعد الجغرافي لهذا القطر عن موطن الزاوية الرئيسية إلا أنه عرف الطريقة وشيخها مبكرا، ويستشهد الشيخ القطعاني لذلك بكلام الشيخ عبد السلام الأسمر، معاصر الشيخ القطعاني، المار ذكره أعلاه، بل يؤكد العيساوية أكثر الطرق الصوفية انتشارا في ليبيا حتى انتشر بين الصوفية قوله: «الشيخ محمد بن عيسى جوهرة في المغرب ونورها في ليبيا»[2]. وعلى الرغم من منافسة باقي الطرق الصوفية الأخرى، كالطريقة التيجانية والطريقة السلامية، والقادرية وغيرها، إلا أن العيساوية استطاعت ان تساهم في تشكيل ملامح الخريطة الصوفية الليبية، وتبصمها في مجموعة من المناطق يفيض الشيخ القطعاني في تفصيلها وتتبع تاريخها وشخصياتها، فيقول إن أول وجود لها في ليبيا كان في سنة 970هـ،1562م على يد الشيخ يوسف الفجيجي، تلميذ الشيخ الكامل المباشر، الذي يرصد أنه مر بليبيا مرتين واحدة سنة 936 هـ،1530م والأخرى سنة 957هـ،1550م وقضى مدة أثناء مروره

(1) نفس المصدر، ص 381 - 382

(2) نفس المصدر، ص 377

بها وهو في طريقه مشرقا إلى بيت الله الحرام[1]. وعن أول زوايا الطريقة يقول الشيخ القطعاني أنها زاوية بانون بطرابلس الغرب أنشأها سيدي محمد العربي، الذي أحد عن والده محمد العلام تلميذ الشيخ الكامل المباشر أيضا، وتاريخ انشائها بعد سنة 950هـ،1543م، راصدا عددها في عصره الحالي بنحو 110 زاوية في غرب ليبيا، وبشكل أكثر دقة يحصي 25 زاوية بطرابلس و10 في تاجورا و12 في مصراته و10 في زليتن و10 في تاورغا و4 في الخمس و4 في مسلاته و9 في الزاوية الغربية و6 في غريان[2]. أما في شرق البلاد فيؤرخ لأول زاوية عيساوية أسست سنة 1011هـ، 1690م بالجامع الكبير بمدينة درنة كانت في مدينة درنه بقرب جامعها، ثم بنيت زاوية عيساوية أخرى بحي الجبيلة بدرنه سنة 1282هـ،1865م، وذكر أن في عصره 12 زاوية عيساوية بمدينة درنة، أما بنغازي فقد دخلتها العيساوية في حدود 1260هـ،1844م حيث بنى الشيخ القنطري الطرابلسي القادم من طرابلس الغرب زاوية بها أدت العديد من الأدوار، وتلتها زاوية ليصل عدد الزوايا في العصر الحالي الى 13 زاوية عيساوية في بنغازي، وزاويتان في طبرق وثلاث زوايا في المرج وواحدة في كل من البيضاء وكمبوت وراس عزاز وسوسه وشحات[3].

كما عرف الجنوب الليبي العيساوية لكن في وقت متأخر نسبيا، إذ يذكر الشيخ القطعاني أن زمن دخول الطريقة إليه كان حدود سنة 1250هـ،1834م تقريبا عندما بنى الشيخ بن سيده بن محمد الحضيري أول زاوية عيساوية بكل فزان ومقرها حي الجديد بمدينة سبها، مفيدا بأنه في عموم إقليم فزان توجد 58

(1) نفس المصدر، ص 377

(2) نفس المصدر، ص 377 - 378

(3) نفس المصدر، ص 378 - 379

زاوية عيساوية[1]. ويذكر الشيخ القطعاني العديد من شيوخ الطريقة البارزين في أزمانهم، منهم أل المسعودي وآل بانون وآل السباعي الذين منهم شيخه الشيخ مختار السباعي.

خاتمة:

من خلال المجالات التي امتد إليها نفوذ العيساوية، يظهر لنا ان التجربة الصوفية العيساوية تميزت بملامحها الخاصة سواء على مستوى التنظيم والتأطير أو على مستوى الممارسة، ولعل هذا ما مكنها من التوسع والانتشار، وبسط نفوذها الروحي، وهذا يفيد ان الطائفة العيساوية كانت حريصة على أداء الأدوار التي انيطت بها داخل الأوساط الاجتماعية، حيث كانت حاضرة إبان الكوارث في محاولة منها للتخفيف من وقعها على الفئات الهشة في المجتمع. لكن على الرغم من ذلك فقد ظلت العيساوية تتعرض للنقد، سواء من قبل العلماء، أو من قبل الطبقة المثقفة والوطنيين خلال الفترة الإستعمارية، بل نجد ان المخزن اتخذ مواقف ضدها، منها منع موسم الهادي بن عيسى نظرا لأنشطتهم التي تمارس خلاله. وعموما يبقى مجال البحث في الزاوية العيساوية مجالا مفتوحا أمام.

(1) نفس المصدر، ص 379

الطريقة العيساوية في البلاد الليبية

د. عبد الله مختار السَّباعي، أستاذ بالجامعات الليبية

ملخص:

يتناول هذا المقال العلمي فترة من فترات تاريخ الطريقة العيساوية في ليبيا، من خلال الأسرة السباعية، التي شكلت مرحلة تطور مهمة لها، في إطار التأريخ الثقافي الليبي من خلال من يمكن وصفه بـ«الأسرة العلمية». وتزيد أهمية الحديث عن هذه الأسرة بالنظر إلى أصولها المغربية، والمحمول الثقافي والفكري، الذي نقلته معها عبر شخصياتها، وهو ما يزيد من ارتباط الطريقة العيساوية في ليبيا بأصولها التأسيسية في المغرب. وكل هذا يندرج في أهمية دراسة ظاهرة الأسرة الصوفية، وما قدمتها للتاريخ الثقافي والفكري من زخم، وما شكلته من وسائل للتواصل الثقافي بين الأقطار المغاربية.

كلمات مفتاحية: الطريقة العيساوية، ليبيا، السباعيون، الزوايا العيساوية، التصوف.

مقدمة:

لا توجد معلومات تفصيلية حول وصول الطريقة العيساوية إلى ليبيا، لكن لا شك في أن أقطاب التصوف في ليبيا وصلهم صيت مؤسس الطريقة الشيخ الكامل في وقت مبكر، وعرفوا مكانته الصوفية، وهو ما نفهمه من ثناء الشيخ عبد السلام الأسمر (ت 981 هـ) على الشيخ الكامل في وصاياه.

صحيح أن صلات الشيخ الأسمر بالمغرب عديدة ويمكن تلمسها، بل الوقوف عليها عبر أكثر من واقعة ووثيقة، وجاءت واضحة في رسائله إلى مريديه في سوس الأقصى، ما يعني أن دعاة طريقته العيساوية وصلوا إلى تلك الأنحاء الجنوبية من المغرب. وإن كنّا لم نقف على تاريخ تلك الرسالة، التي وجهها الشيخ الأسمر إلى اتباعه في المغرب[1]، إلا أننا نعتقد بأن عِلم الشيخ الأسمر بمكانة الشيخ الكامل ترجع إلى أوقات سابقة من حياته، فقد عثر الشيخ أحمد القطعاني على نقطة اتصال مبكرة بين شخصيات مغربية وليبية، تمثلت في لقاء الشيخ أبومهدي يوسف الفجيجي، أقدم تلاميذه الشيخ الكامل، والشيخ محمد الحطاب التاجوري في مكة المكرمة، وأكد الشيخ القطعاني أن كلا الشخصيتين تبادلتا الأخذ والرواية وأن لقائهما كان بعد سنة 935هـ[2].

ولن نقف كثيرا عند رواية الشيخ الحطاب عن الشيخ الفجيجي، التي حتما

(1) عن هذه الرسالة، ينظر: رسائل الأسمر إلى مريديه، جمع وتحقيق مصطفى بن رابعة، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2003م، ص 283.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 68.

سيكون ضمنها رواية الطريقة العيساوية، لكن ما يعنينا هنا أن الشيخ الحطاب كان من جملة شيوخ الشيخ الأسمر الثمانين الذين اتصل بهم وأخذ عنهم بعد تخرجه على شيخه عبد الواحد الدوكالي[1]، وإذا عرفنا أن الشيخ الحطاب رجع إلى تاجوراء بطرابلس وتوفي بها سنة 945 هـ[2]، فهذا يعني معرفة الشيخ الأسمر بالشيخ الكامل من طريق الشيخ الحطاب في وقت مبكر.

وفي الربع الأخير من القرن العاشر الهجري، أي بين 1565م و1590م، وفد على طرابلس أحد تلاميذ الشيخ الكامل المباشرين، وهو الشيخ علاّم الفاسي، واستقر بها، وأسس في أوائل القرن السابع عشر الميلادي زاوية عيساوية، لا تزال تشتهر إلى اليوم باسم «الزاوية الكبيرة»[3]. غير أن الزاوية لم تزدهر وتشتهر إلا على يد نجله من بعده الشيخ محمد العربي، الذي تولت أسرته مشيخة هذه الزاوية إلى اليوم، وهي أسرة آل بانون[4].

وفي سنة 1848م رحل الشيخ محمد المسعودي الصيد (ت 1288هـ /

---

(1) تنقيح روضة الأزهار، محمد مخلوف، المكتبة الثقافية، بيروت، 1966م، ص 93.

(2) هو أحد أعلام ليبيا البارزين، أخذ العلم التصوف في ليبيا على أعلامها، ثم هاجر رفقة اسرته إلى الحجاز واقام فيها ردحا من الزمن وتصدر للعلم في مكة المكرم، قبل أن يرجع إلى تاجوراء التي توفي بها ودفن في زاويته سنة 945هـ، ومن أسرته ولده محمد الحطاب صاحب مواهب الجليل، وبركات ويحيى وغيرهم من أعلام الأسرة الحطابية. ينظر عنه: أعلام ليبيا، الطاهر الزاوي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2004م، ص 370. وغيرها من مصادر التاريخ الثقافي الليبي.

(3) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 99.

(4) تنظر ترجمة الشيخ محمد العربي، ومعلومات عن أسرته من عقبه، آل بانون: أعلام الطريقة العيساوية، ص 99 100. وكذلك: فن المالوف في ليبيا، عبد الستار بشية، اللجنة الشعبية للثقافة والإعلام، طرابلس، ج1، ص 32.

1871م) من طرابلس إلى تونس لأخذ الطريقة العيساوية عن شيخها العالم التونسي قاسم الشريف، وعاد بإجازة منه فيها إلى طرابلس، التي أسس بها زاوية مثَّلت طورا جديدا في تاريخ الطريقة العيساوية في ليبيا، لاسيما وأن الشيخ المسعودي كان من صدور أهل العلم في طرابلس، وتسلسل سند الطريقة من بعده في أسرته[1].

ولا يوجد بين يدينا الكثير من الوثائق، التي تشير إلى انتشار الطريقة بشكل واسع على يد شيوخ الطريقة في الزاوية، فلم يتجاوز طرابلس وجوارها. لكن الطريقة في ذلك الوقت كانت على موعد دخولها في طور جديد من التوسع والانتشار، إذ حل في مصراته قبل منتصف القرن التاسع عشر ببضع سنين، أحد علماء المغرب من سوس الأقصى، وهو الشيخ امحمّد السباعي الحسني الإدريسي الشريف، فمن هو هذا العالم المغربي، وما أثره وأسرته في الطريقة العيساوية بليبيا؟

آل السباعي

ويرى المرحوم والـدي الشيخ مختار بن الشيخ محمود بن الشيخ امحمّد السِّباعي (ت 1990م)، شيخ الزاوية العيساوية بمصراته في عصره، أن سبب هجرة جده الشيخ امحمّد السباعي من المغرب كان سببها الطرد الجماعي، الذي تعرَّضت له الأسرة السِّباعية من قبل أحد سلاطين المغرب عند تولِّيه الحكم بعد وفاة والده. وينقل الشيخ مختار عن مصادر مكتوبة ومروية أن هذا السُّلطان كان أميرا على أحد أقاليم المغرب، وقد أساء التصرّف في حكم البلاد والعباد، ما

(1) عن الشيخ محمد المسعودي، ونجله الشيخ أحمد، وحفيده الشيخ سعيد، الذين شكلوا أهم الأسرة الصوفية التي أدت دورا بارزا في نشر الطريقة العيساوية، ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 181 – 193. وكذلك: فن المالوف في ليبيا، مصدر سابق، ج1، ص 426. وأعلام ليبيا، مصدر سابق، ص 169. وكذلك: العالم الصوفي أبوعبدالله المسعودي رحمه الله أحد أعلام الزاوية العيساوية في طرابلس الغرب، جمعة الزريقي، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد 23 لسنة 2006م، ص 470.

حدا بمواطني ذلك الإقليم إلى ارسال العديد من الشكاوي والتظلمات من تصرفاته لوالده السُّلطان، وهذا ما جعله يُشكل مجلسا من علماء ومشايخ ذلك الإقليم لتقييم أداء ابنه الأمير، وكان من بين أعضاء المجلس شيخ من الأسرة السِّباعية. وأتفق العلماء والشيوخ جميعهم على حُسن سيرة الأمير وتوفيقه في إدارة شئون الرعية، والبلاد إلا ذلك الشيخ السِّباعي، الذي خالفهم الرأي وأعترف بفشل الأمير في أداء مهامه الرسمية، وسوء أخلاقه وتصرفاته مع الرعية، وكان من نتيجة ذلك الرأي الصَّريح أن أمر السُّلطان بمجرد توليه الحكم بعد وفاة والده، عقابا لذلك الشيخ، بطرد وتهجير أغلب أفراد الأسرة السِّباعية من بلاد المغرب، مما جعلهم يخرجون منها، وينتشرون في عدد من البلاد العربية المغاربية، ومصر، والسُّعودية، وسوريا، ولبنان[1].

لا نعلم سنة هجرة الشيخ امحمّد من المغرب، وربما كان في سني شبابه الأولى، إذ ولد وفقا لرواية الشيخ القطعاني بالمغرب سنة 1809م وفيها تعلم وسلك الطريقة العيساوية[2]. لكن المؤكد عندنا أنه هاجر مشرقا لأداء فريضة الحج، وفي طريق رجوعه نزل مدينة مصراته وتوثقت الصلات بينه وبين أهل المدينة إلى حد أنهم عرفوا أنه عالم ينفع الناس، فرغبوا منه في أن يستقر بينهم، وبعد إلحاح نزل عند كريم طلبهم وبنى زاوية بينهم في السنوات القليلة، التي سبقت منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، وزاد ارتباطهم وتمسكهم به بعد أن عرفوا أنه مخوَّل بنشر الطريقة، وأنه شريف من أشراف آل بيت النبوة المغاربة، بل وسباعي يلتقي مع

(1) مشايخ الأشراف السباعية في زاوية مصراته العيساوية، عبد الله مختار السباعي، مطبعة المنار، مصراته، 2009م، ص 18.

(2) موسوعة القطعاني: الإسلام والمسلمون في ليبيا منذ الفتح الإسلامي سنة 21هـ إلى 1421هـ/ 644م إلى 2000م، أحمد القطعاني، دار الغريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2021م، ج2، ص 572.

الشيخ الكامل محمد بن عيسى في جده المباشر الشيخ عامر السباعي، إذ الشيخ عامر السباعي الجد الحادي عشر للشيخ امحمّد[1].

قبل تأسيس الزاوية وبعد موافقته على الاستقرار في مصراته، رحل إلى المغرب ليحضر منها الإجازة الرسمية لنشر الطريقة، التي تخوله بفتح الزوايا وإجازة المشائخ والنقباء فيها، وبالفعل رجع بالإجازة واستقر بمدينة مصراته، واتخذها موطنا ثانيا بديلا عن موطنه الأصلي بالمغرب الأقصى.

إجازة الشيخ امحمّد[2]

ومُجيز الشيخ امحمّد في الطريقة العيساوية عالم من العلماء الذين تزدهر بهم الأسرة السباعية هو الشيخ سيدي محمّد بن سرور بن أحمد بن رضوان بن سعيد بن قاسم بن علي السِّباعي الحسني الإدريسي، والإجازة مؤرخة بعام 1262هـ 1845م. أما شكلها العام، فهو: مطوية ملفوفة بعرض تسعة عشر سنتمترا، وطول أربعة أمتار حوَّلتها إلى أوراق فردية.

والوثيقة من أهم وثائق تاريخ الأسرة السباعية، ورثتها عن والدي الشيخ مختار بعد وفاته، ولا زالت بحالة جيّدة حتى الآن، بالرغم من ضياع بعض من أجزائها

(1) مشايخ الأشراف السباعية في زاوية مصراته العيساوية، مصدر سابق، ص 19.

(2) أفاد فضيلة الشيخ المختار دبية، شيخ زاوية قابس العيساوية وشيخ الطريقة بعموم القطر التونسي، أنه أطلع في زاوية غنوش العيساوية، بضواحي قابس، على إجازة أخرى للشيخ امحمّد السباعي في الطريقة العيساوية، صادرة عن الشيخ منصور بن محمد بن علال السباعي الحسني المراكشي، ومؤرخة في عام 1262هـ، هو نفس تاريخ إجازة الشيخ امحمّد من الشيخ محمد بن سرور. ويدل نص الإجازة الأخرى على اتصالات الشيخ امحمّد بشيوخ الطريقة في المغرب بشكل واسع، كما يدل وجود الإجازة في زاوية غنوش بتونس على زيارة الشيخ امحمّد لتونس وعلى نشاطه الواسع في نشر الطريقة. محرر كتاب أعمال المؤتمر د. أسامة بن هامل.

الداخلية. وقد لاحظتُ أنه قد تمَّت بعض المحاولات سابقة لترميمها بلصق بعض الأجزاء المتبقية منها بشكل غير صحيح، فقمت بتصحيح تلك المحاولات بقدر الإمكان، حسب تسلسل النص المكتوب، كما قمتُ بتغيير شكلها العام بتحويلها في حجم ورقة الطباعة العادية لتسهيل حفظها واستعمالها[1].



الورقة الأولى من إجازة الشيخ امحمّد السباعي

ولاستقراره بمدينة مصراتة، قام باتخاذ خطوات مصيرية هامّة تساعده على بدء حياة تتوفر فيها سُبل المعيشة الكريمة في موطنه الجديد، وليبدأ في مهمته

(1) للمزيد عن هذه الإجازة ينظر: مشايخ الأشراف السباعية في زاوية مصراته العيساوية، ص 163.

لنشر الطريقة العيساوية في مصراته وما حولها من المدن القريبة، والبعيدة. ومن بين تلك الخطوات أنه استأجر دكانا صغيرا وسط المدينة للتكسب منه، وكانت البلاد وقتها تعاني ظروفا معيشية صعبة في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، إذ كانت لا تزال في فترة تحول باستعادة السلطة العثمانية حكمها للبلاد بعد انقضاء حكم الأسرة القرمانليه. وفي ذلك الدكان مارس الشيخ امحمّد مهنة الحلاقة، ومداوة المرضى بالحجامة وغيرها من الوسائل الطبية الشعبية المعروفة وقتها، ولبركته وعلمه كانت تقصده الناس للرقية بالقرآن والأدعية الشرعية[1].

وفي الأثناء تزوج الشيخ امحمّد من امرأة مصراته من قبيلة المقاوبة، خلَّف منها ابنه البكر محمّد، وفي الغضون، كان قد بدأ ببناء زاويته العيساوية في منطقة الكوافي بالقرب من مسجد الشيخ امحمّد، وبين قبيلتي المقاوبه والدرادفه[2]، فأقبل عليه طلاب العلم والمريدين راغبين في سلوك الطريقة العيساوية، وبمرور الوقت وصل أثر الزاوية إلى كل ربوع مصراته وما حولها.

وقد تزوج الشيخ امحمّد بعد وفاة زوجته الأولى، بامرأة من عائلة عويطي كان أهلها قد جاءوا بها إليه لعلاجها، فاشترط عليهم الزواج منها لشفائها، وهو ما تم وقضت معه تلك السيدة بقية عمره، وأنجب منها ثلاثة أولاد وبنت، هم: عمر، ومحمود، وعبد الله، وبنت واحدة هي حواء. وقد منحه أصهاره الجدد أرضا في وسط مصراته لبناء سكنه عليها ومقر الزاوية التي لا تزال قائمة إلى اليوم[3].

الزاوية العيساوية

لا نعرف على وجه التحديد ما إذا كانت الزاوية السباعية، هي الزاوية، التي أدخلت العيساوية إلى مصراته أم لا، وربما وجدت قبلها شخصيات اتصلت بالطريقة،

(1) نفس المصدر، ص 19.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) نفس المصدر، ص 20.

لكن تاريخ المدينة لا يتوفر على أي إشارات على وجود زاوية عيساوية بمصراته قبل الزاوية السباعية، ما يجعلها أهم الزوايا لسببين، الأول أنها أرست للطريقة في مصراته وجودا مؤسسيا في شكل الزاوية، والثاني أنها افتتحت عهدا في تاريخ الطريقة في ليبيا، حيث شكلت الزاوية السباعية منطلق الشيخ امحمّد وأسرته من بعده في نشر الطريقة في كل ربوع ليبيا. وعليه يُعد الشيخ امحمّد شخصية صوفية شكلت نقلة نوعية هامة في تاريخ الطريقة العيساوية بحلوله في مصراته، فلم يكن مجرد صوفي مُنحاز في زاويته بل تدل الآثار المروية والمكتوبة على أنه شخصية تمتلك مؤهلات الدعوة والتأثير.

ومما أرويه عن حفيده عمي الشيخ بشير أن الشيخ امحمّد افتتح زوايا عيساوية جديدة في مدن: زليطن، وسوق الخميس (السَّاحل)، والخمس. بل ويشير إلى علاقات واسعة تربطه بالعلماء النشطين في نشر الطريقة العيساوية في طرابلس، مثل آل بانون، مشائخ الزاوية الكبيرة والصغيرة بطرابلس، وآل المسعودي بسوق الجمعة بطرابلس[1].

ويدل اتساع تأثيره في مصراته وما جاورها، أن بعضا من فقهاء مصراته اعترضوا على بعض المظاهر الصوفية في نشاطه الدعوي، لكن في المقابل حظى بتأييد واسع من غيرهم، فقد شهد له بالفضل والقدر والكفاءة على القيام بشؤون الطريقة والزاوية ورعاية مريديها، أربعة من علماء مصراته، وهم الشيخ أحمد بن العربي الشريف العلوي المغربي الفيلالي، والشيخ علي بن أحمد الوتوات المصراتي، والشيخ محمد بن أحمد زوراب، والشيخ محمود بن مصطفى بادي، ولا تزال الوثيقة التي شهد فيها هؤلاء العلماء مخطوطة بحوزتي وبها أختامهم[2].

ووصل صدى الخلاف العلمي بين الشيخ امحمّد ومعارضيه في مصراته إلى

(1) نفس المصدر، ص 21.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

الأوساط العلمية والصوفية في طرابلس، إذ يؤرخ الشيخ القطعاني لذلك بقوله: «وأنكر عليه بمصراته الفقيهان الشيخ عثمان بن مصطفى بادي المصراتي وابن أخيه الشيخ محمد أشياء منها ما كان في التصوف عموما ومنها ما أنكراه عليه خاصة، وقوي الخلاف بينهم فتدخل شيخه أحمد المسعودي، الذي كان يقف بقوة بثقله العلمي والاجتماعي ووجاهته كأحد أعيان البلاد المرموقين خلف مريده الشيخ امحمّد السباعي برسالة علمية فذة أسماها: القول المستبان في رد ما اعترض به على الإخوان الشيخ محمد بادي وعمه الشيخ عثمان، رد فيها على الفقيهين وأبطل حججهما فكفًّا عن التعرض للشيخ امحمّد السباعي»[1].

بل يشير الشيخ القطعاني إلى اتساع أثر الشيخ امحمّد إلى حد انزعاج السلطة العثمانية من اقبال الناس عليه، إذ يقول أن العامل التركي بمصراته استدعى الشيخ امحمّد سنة 1850م وطلب منه مغادرة المدينة، ودعم قرار الحاكم بعض كبار الموظفين والوجهاء، إلا أنه تراجع عن قراره بعد كرامة أجراها الله على يد الشيخ امحمّد أظهرت صدق تقواه وصلاحه[2]، وبالنظر إلى تاريخ هذه الواقعة وهو عام 1850م نفهم أنها وقعت بعد وصول الشيخ امحمّد إلى مصراته، ونفهم أيضا أن الاقبال عليه من أهل المدينة حدث منذ الأيام الأولى لحلوله بينهم، فكما أسلفنا هم من طلبوا منهم الإقامة بينهم.

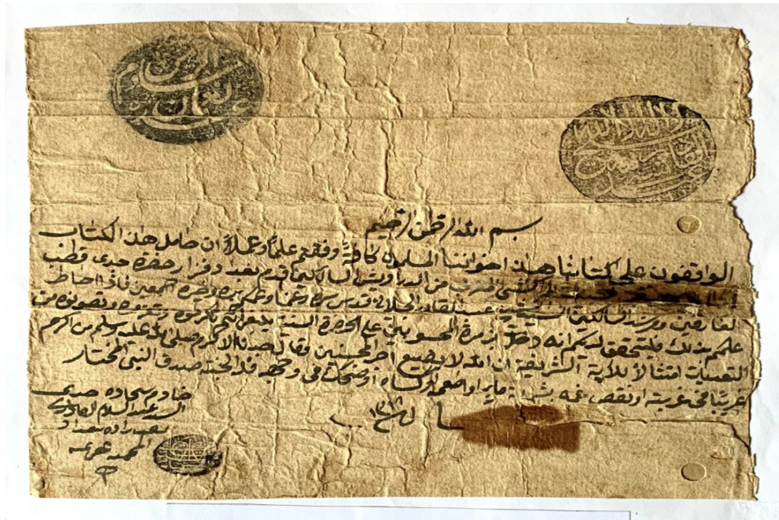
بعد وفاة الشيخ امحمّد سنة 1316هـ - 1898م[3]، مرت الطريقة بفترة من عدم الوضوح، إذ توفي ابنيه محمد وعمر مبكرا، ولصغر سن ابنيه الآخرين الشيخين محمود وعبد الله، فقد تولى شئون الزاوية والطريقة الشيخ الصّادق البلبلي، كما يروي عمي الشيخ بشير، بالإضافة إلى رواية الشيخ علي بيت المال عن

(1) موسوعة القطعاني، مصدر سابق، ج2، ص 573 – 574.
(2) نفس المصدر، ج2، 573.
(3) نفس المصدر، ج2، ص 574.

والدي الشيخ مختار أن الشيخ الصَّركي المغراوي تولىَّ الوصاية على أبناء الشيخ امحمّد بعد وفاة والدهم[1].

الشيخ محمود امحمّد السباعي

ولد الشيخ محمود بمدينة مصراته في حدود سنة 1885م[2]، وبعد أن تلقى تعليمه في مسقط رأسه، سافر مشرقا لأداء فريضة الحج والسّياحة، ويرجِّح عمي الشيخ بشير أن هذه الرحلة كانت في بداية القرن العشرين، وخلال تلك السياحة زار مدفن القطب الصّوفي الكبير سيدي عبد القادر الجيلاني في بغداد، ومنحه خادم السّجادة القادرية بمدينة بغداد المحمية السيد عبد السّلام القادري شهادة مؤرخة عام 1318 هجرية 1900 ميلادية[3].


بسم الله الرحمن الرحيم
الواقفون على كتابنا هذا اخواننا المسلمون كافة وفقهم [illegible] علما وعملا ان حامل هذا الكتاب
[illegible] قدم بغداد وزار حضرة جدي قطب
[illegible]
[illegible]
[illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] صدق النبي المختار
[illegible]
خادم سجادة [illegible]
السيد عبد السلام القادري
[illegible]

شهادة مختومة من خادم السّجادة القادرية

(1) مشايخ الأشراف السباعية في زاوية مصراته العيساوية، مصدر سابق، ص 23
(2) موسوعة القطعاني، مصدر سابق، ج3، ص 54.
(3) مشايخ الأشراف السباعية في زاوية مصراته العيساوية، مصدر سابق، ص 23.

إثر عودته من رحلته المشرقية إلى مصراته لتولى المشيخة والإشراف على الطريقة، بصفته الوريث الشرعي لها بعد وفاة والده الشيخ امحمّد، إلا أنه ووجه بالرفض والمعارضة، بل تعرض للطرد امعانا في عدم الاعتراف بحقه في أن يكون شيخا للزاوية العيساوية، التي أسسها والده، لإستيلاء بعض الناس على الزاوية[1].

ويبدو أن الأمر متعلق بعدم توفر الشيخ محمود على إجازة في الطريقة العيساوية، إذ توفي والده وهو صغير السن، وهو ما يُفهم من سفره سنة 1905م، إلى المغرب لإحضار إجازة في الطريقة العيساوية باسمه تؤهله لنشرها، وفتح الزوايا والإشراف عليها، وتلقين الأوراد والجمع بالمريدين في ربوع البلاد، أسوة بوالده الشيخ امحمّد[2].

إجازة الشيخ محمود[3]

وبالفعل عاد الشيخ محمود إلى مصراته حاملا معه إجازة صادرة من سيدي الشيخ طاهر بن عبد الله بن عبد العزيز الشريف الحسني الإدريسي، القائم في مقام الشيخ الكامل امحمّد بن عيسى بمدينة مكناس المغربية، مؤرخة في عام 1323 هجرية 1905 ميلادية.

ويتشابه النص الوارد في هذه الإجازة مع النص، الذي ورد في إجازة الشيخ امحمّد والده، ولكنها تختلف عنها في الشكل العام، فهي ورقة مطوية ملفوفة طولها متر وعرضها ستون سنتمترا، مكتوبة بخط مغربي، ويوجد على ظهرها عبارات التأييد والاعتراف بما جاء فيها، وبمنزلة حاملها، وبأحقيته في الاحترام والتبجيل من جميع من اطلع عليها وقرأها.

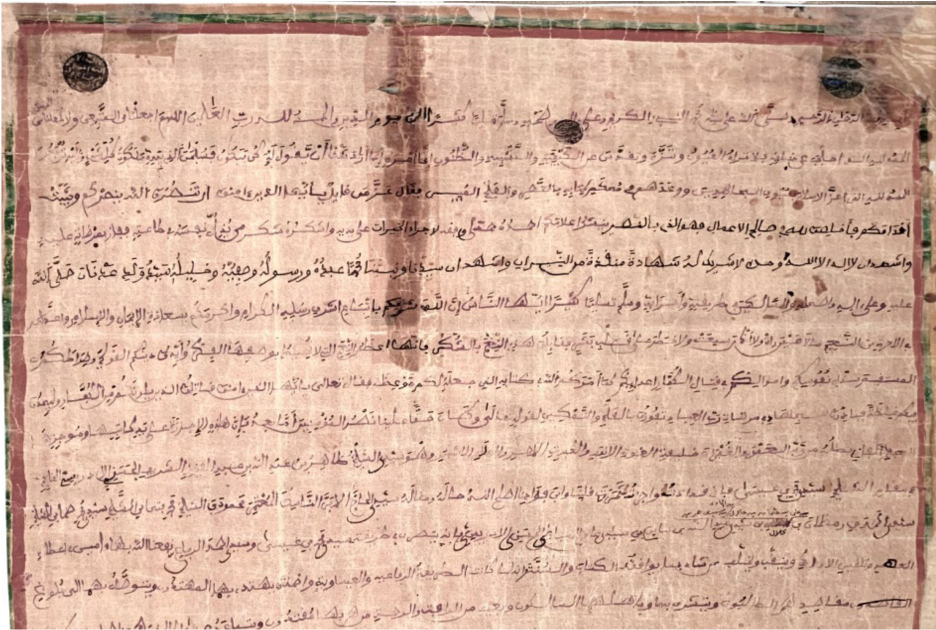
---

(1) نفس المصدر، ص 24.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) للمزيد حول هذه الإجازة، ينظر: نفس المصدر، ص 245.

ووردت تلك التزكيات بأختام أصحابها من علماء ومسؤولين حكوميين، بين عامي 1324 و1328 هـ، نذكر منهم: الشيخ محمد كمال الدّين الصّوفي الرفاعي شيخ الرفاعية بدمشق، الذي كان يتردد على ليبيا لرعاية شؤون الزوايا الرفاعية في ليبيا، ونائب لواء الخمس، ومتصرف لواء الخمس، ومدير أوقاف الخمس، ونائب قضاء مصراته، ومفتي قضاء مصراته، ونائب قضاء سرت، ومفتي سرت، والشيخ علي بن محمد بن إسماعيل[1].



الورقة الأولى لإجازة الشيخ محمود

لكن رفض من استولى على الزاوية استمر، فتقدم الشيخ محمود بشكوى مكتوبة لعلماء مصراته يشرح فيها القضية، فردَّ بتأييده في حقه في استرجاع زاوية أبيه عدد من علماء مصراته، وهم: الشيخ بن علي الشويرف، والشيخ محمد النعاس،

(1) نفس المصدر، ص 24.

والشيخ عبد الله بن علي بن عبد العزيز، والشيخ محمد بن علي بن عبد العزيز، كما تدخلت السلطات التركية بناء على طلب المشايخ المذكورين وأعادت له الزاوية[1].

جلس الشيخ محمود في الزاوية خليفة لوالده، وشرع في نشر الطريقة وتربية المريدين، «يحمل على عاتقه الدعوة إلى الله تعالى بالحال والقال، وأخذ عنه كثيرون ونفع الله به الأمـة»[2]. ومما يؤكد قيامه بمسؤولياته حيال نشر الطريقة وجود وثيقة مخطوطة تبين تأسيسه لزاوية عيساوية في مدينة سرت، مؤرخة عام 1329 هجرية 1911 ميلادية، والواضح أنها كتبت في فترة سبقت الاحتلال الإيطالي بعدة أشهر، بدليل وجود اختام عليها ودمغة عثمانية[3]، وما يُستفاد من هذه الوثيقة هو توسّع الشيخ محمود في نشر الطريقة ورحلاته من أجل ذلك إلى المناطق والمدن المجاورة.

ومن الوثائق التي تدل على القبول الواسع، الذي حظي به الشيخ محمود في الأوساط العلمية، قصيدة انشأها الشيخ أحمد بن محمد الطبولي الورفللي ترحيبا بالشيخ محمود ومريديه في أحد زياراته لزاوية الشيخ عبد السلام الأسمر في زليتن، يقول الشيخ القطعاني، الذي ذكر هذه القصيدة واهتم بروايتها ضبطا وسماعا عن والدي الشيخ مختار «بمد حرف القافية في كل بيت كأنه ألف ممدودة، وهو يرويها عن مؤلفها الشيخ محمد أحمد الطبولي الورفللي»[4]، وهي قصيدة مهمة تشير إلى مكانة الشيخ محمود وزاويته وتصوفه داخل معاقل العلم، سيما وأن زاوية الشيخ الأسمر من أكبرها وأشهرها في ذلك الوقت.

ولم تطل الحياة بالشيخ محمود، إذ توفي سنة 1918م بمرض الملاريا

(1) مشايخ الأشراف السباعية في زاوية مصراته العيساوية، ص 25.
(2) موسوعة القطعاني، مصدر سابق، ج3، ص 56.
(3) مشايخ الأشراف السباعية في زاوية مصراته العيساوية، مصدر سابق، ص 26.
(4) موسوعة القطعاني، مصدر سابق، ج3، ص 59.

(الصَّمهود)، الذي من المرجح أنه أصيب به في منطقة تاورغاء، التي يتوطن فيها ذلك المرض، ويُفهم من اصابته به في تلك المنطقة، كثرة رحلاته خارج مصراته لمتابعة شؤون الطريقة وزواياها. وترك الشيخ محمود من بعده ثلاثة أولاد أكبرهم الشيخ مختار ثم الشيخ بشير، أمَّا الشيخ محمود فقد وُلد بعد وفاة والده، وتركهم صغارا في السن، إذ كان زواجه من جدَّتي عيشه السَّاطور عام 1909م[1].

وفي إرث الشيخ مختار المخطوط العديد من الوثائق المهمة، التي تكشف عن جهود الشيخ امحمّد ونجله الشيخ محمود في نشر الطريقة العيساوية، حتى انتشرت من مدينة مسلاته غربا، إلى بني وليد جنوبا، إلى المرج شرقا، وهي مساحة واسعة انتشرت فيها الطريقة العيساوية بجهودهما، وتظهر أنهما لم يكونا مجرد صوفيين في عزلة عن بلادهم، بل مشاركين في الدعوة، بل يُؤكد ما سبق وأن أشرنا إليه من أن تاريخ الطريقة العيساوية في ليبيا دخلت مرحلة جديدة على يد مشائخ الأسرة السباعية.

الشيخ عبد الله

يُورد الشيخ القطعاني في ترجمته للشيخ عبد الله مزيد بيان عن أوليات حياته، فبعد أن ذكر أنه ولد بمصراته وبها حفظ شيئا من القرآن، وتلقَّى نصيبه من العلوم الشرعية، نقلا عن والدي الشيخ مختار أن عمه الشيخ عبد الله انتقل إلى سبها، جنوب البلاد، سنة 1912م، وأقام فيها لفترة، قبل أن ينتقل إلى مصر ومنها إلى الديار المقدسة التي أقام فيها نحو العامين، ورجع إلى مصراته إثر وفاة شقيقه الشيخ محمود سنة 1918م، وتولى مشيخة الزاوية العيساوية بعده بوصية منه[2].

وينقل الشيخ القطعاني عن والدي الشيخ مختار أن والده الشيخ محمود قال

---

(1) مشايخ الأشراف السباعية في زاوية مصراته العيساوية، مصدر سابق، ص 27.

(2) موسوعة القطعاني، مصدر سابق، ج3، ص 173.

لمريديه وإخوان الزاوية: «البركة في أخي الحاج عبد الله وفي من يتبعه وليس عندي أقرب من أخي يكون من بعدي هو الذي يرتِّب الطريقة»[1]. ويذكر الشيخ القطعاني أنه عثر على ورقة بخط يد الشيخ عبد الله بها بيتا من مأثور الشعر، يستشهد به إثر تزكية مريدي زاويتهم بمصراته كتابة له، وهو:

لسنا وإن كنا ذوي نسب	يوما على الأنساب نتّكل
نبني كما تبني أوائلنا	ونفعل مثل الذي فعلوا

والتقديم المكتوم الذي ذكره الشيخ القطعاني موجود في إرث والدي الشيخ مختار، في شكل وثيقة مؤرخة في عام 1337 هـ/ 1918م، فيها توقيعات إخوان ومريدو الزاوية الذين بلغ عددهم خمسة وأربعون مريدا[2].

لكن يتوجب الوقوف عند هذه الأبيات التي تعد من عيون الشعر العربي، لسببين، أولهما براعة الشيخ عبد الله في اختيارها ليعبر بها عن حاله وهو يؤكد سيره على نهج أسلافه، والثاني أنها تدل على أنه لم يكن مجرد صوفي منعزل بل شخصية واسعة الثقافة حتى أنه امتلك قدرة ومؤهلات علمية لتذوق الشعر والأدب العربي، بل واطلع على كتبه وإلا فمن أين استشهد هذه الأبيات.

وفي إرث والدي الشيخ مختار كم كبير من المراسلات المخطوطة الواردة من عديد الزوايا العيساوية بالمناطق المجاورة لمصراته، بعضها موجهة للشيخ عبد الله وتدل على مكانته الكبيرة في الأوساط العيساوية إلى حد أنه كان المرجع فيها لحل مشكلاتها والتَّوسط بين اخوانها. وتعكس تلك الوثائق أيضا مواصلة الشيخ عبد الله في رعاية الزوايا العيساوية، التي افتتحها والده الشيخ امحمّد وأخيه الشيخ محمود في وقت سابق، وأيضا زوايا جديدة افتتحها هو في زليتن والساحل

---

(1) نفس المصدر، ج3، ص 174 .

(2) مشايخ الأشراف السباعية في زاوية مصراته العيساوية، مصدر سابق، ص 28.

وتاورغاء، بل نشط في نشر الطريق إلى مناطق أبعد، منها في سبها ومزرق في الجنوب، وفي بنغازي شرقا، عيَّن فيها شيوخا، واقام نقباء ضمن الإدارات المحلية المعروفة في الزوايا لتسيير شؤونها ورعايتها[1].

وفي عام 1935م جند الطليان الالاف من الناس قسرا ونقلتهم جبرا إلى الدول التي حاولت احتلالها، مثل القرن الأفريقي على الساحل الشرقي، وكان الشيخ عبد الله منهم، لكنه رفقة غيرهم من الوطنيين الليبيين من الرافضين المشاركة في حروب الايطاليين، تمكنوا من الهرب بمجرد وصولهم إلى بلاد القرن الأفريقي والعودة إلى البلاد، إذ يروي والدي الشيخ مختار أن عمه الشيخ عبد الله عاد إلى ليبيا سيرا على الأقدام عن طريق السودان ومصر، وفي الطريق تم احتجازه في أحد المعسكرات البريطانية بمصر لفترة من الوقت باعتبار أنه مُجنّد يتبع دولة أجنبية معادية لهم، لكن لم تطل مدة أسره حيث واصل مسيره إلى وطنه[2]. ولم تدم حياته طويلا بعد عودته إلى بلاده، إذ توفي في الثاني عشر من شهر رجب من عام 1356هـ/ 1937م، دون أن يترك ذرية من بعده رغم زواجه عدة مرات، آخرها زوجة أخيه الشيخ محمود، التي أرجعها بهدف رعاية وإعالة أبناء أخيه القُصَّر[3].

الشيخ مختار

بعد وفاة الشيخ عبد الله بفترة دخلت الزاوية العيساوية في مرحلة من عدم الوضوح، إذ تولى مشيختها الشيخ مختار سنة 1944م، ولا ريب أن يتراجع نشاطها بسبب ما كانت تمر به البلاد وقتها من تداعيات الاحتلال الإيطالي وفترة الحرب العالمية الثانية، فقد مرَّت البلاد خلال تلك الفترة الزمنية العصيبة بحالة من الفوضى وعدم الاستقرار اتسمت بشظف العيش، وسوء الأحوال العامة، وتفشِّي

(1) نفس المصدر، ص 29.

(2) نفس المصدر، ص 30.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

الفقر والمرض بين السّكان، الذين لجئوا خلالها في هجرات جماعية إلى الأرياف والبراري، هربا من قصف طائرات الحلفاء على المدن الليبية السّاحلية في تعقُّبها لقوات المحور المهزومة والمتراجعة من شرق البلاد[1].

لكن ورغم ذلك يمكن رصد بعض الأنشطة، التي قامت بها الزاوية، ففي أوائل عام 1949م كلف الشيخ مختار شقيقه الشيخ بشير برحلة ميدانية لمنطقة برقة لزيارة الزوايا العيساوية، التي أسّسها جده وأبيه وأعمامه في فترات زمنية سابقة في مدن بنغازي وسوسة ودرنة، وضمن وثائق الأسرة السباعية مراسلات ومكاتبات تؤكد استمرار انتماء تلك الزوايا بمشايخها ومقدّميها ونقبائها للزاوية السباعية بمصراته، وورد فيها بشكل واضح اتصال الشيخ بشير بهم[2]. وبالإشارة إلى أن الشيخ مختار تولى مشيخة الزاوية سنة 1949م، إلا أن تاريخ ارساله لشقيقه الشيخ بشير إلى برقة لتعهد الزوايا فيها دليل على أنه كان قبل توليه لمشيخة الزاوية يتابع شؤون الطريقة وزواياها، بل كان ذلك منذ عهد عمه الشيخ عبد الله، الذي تفصح بعض الوثائق المخطوطة أنه منذ أن بلغ سن الخمسين عاما ترك له إدارة الزاوية والقيام على شؤونها إلى أن توفي[3].

والشيخ مختار السباعي ولد بمصراته سنة 1911م، ورغم وفاة والده وهو صغير إلا أنه انخرط في تعليم الزوايا فدخل في طفولته زاوية البيّ بمنطقة الكوافي، القريبة من سكنهم ومقر الزاوية الأم في مصراتة، وبها حفظ شيئا من القرآن الكريم، ثم أخذ عن علماء المدينة ما تيسر له من علوم شرعية، ينقل الشيخ القطعاني أسماء بعضهم عن والدي، كالشيخ محمد المغراوي، والشيخ محمد مفتاح قرِّيو، والشيخ علي المنتصر، والشيخ عبد الهادي الفيتوري، وابنه الشيخ

(1) نفس المصدر، ص 30 – 31.
(2) نفس المصدر، ص 31.
(3) نفس المصدر، ص 45 – 46.

أحمد الفيتوري[1]. والتحق بالتعليم النظامي فأجاد اللغة الإيطالية، وفي الأثناء تحمل مسؤولية رعاية اخوته وهو في سن مبكرة، فاشتغل في الفلاحة والتجارة، ثم مترجما بمكتب محام إيطالي، وفي سنة 1930م، عُيّن موظفا بمكتب الأشغال العربية، وتنقل في الوظائف الحكومية بين الخمس وترهونه وزليتن، ثم عاد عام 1958م، إلى مصراته ليتولىَّ وظيفة مدير مكتب المحافظة إلى سنة 1973م، حيث أحيل إلى التقاعد من الوظيفة العامَّة[2].

وللشيخ مختار أنشطة أخرى، ومنها أنه عمل في حدود سنة 1945م مراسلا صحفيا لصحيفة طرابلس الغرب في مدينة مصراته، وله محاولات لترجمة بعض الكتب المهمة من اللغة الإيطالية العربية[3]. بل له مشاركة على صلة بقضايا النضال الوطني السياسي آنذاك، ففي سنة 1948م، كان هو من قدم تقرير مشايخ الطريقة العيساوية عن حالة البلاد السياسية والاقتصادية والثقافية إلى لجنة التحقيق الرباعية، التي أوفدتها هيأة الأمم المتحدة لتقصي الحقائق في المستعمرة الإيطالية سابقا، والنظر في تقرير مصير البلاد، وقد طالب التقرير باستقلال ليبيا التام ووحدة كل الأراضي الليبية وانضمامها إلى جامعة الدول العربية كدولة حرة ذات سيادة[4].

بدأ الشيخ مختار نشاطه الصُّوفي كما أسلفنا قبل عام 1949م، لكن هذا العام هو العام، الذي تولى فيه مشيخة الزاوية بشكل رسمي. واستمرت قيادته للطريقة والزاوية لمدة نصف قرن امتدت من منتصف العقد الرابع إلى بداية العقد التاسع

(1) موسوعة القطعاني، مصدر سابق، ج4، ص 115.

(2) مشايخ الأشراف السباعية في زاوية مصراته العيساوية، مصدر سابق، ص 48 و71 – 72.

(3) نفس المصدر، ص 79 – 80.

(4) نفس المصدر، ص 53 – 54.

من القرن العشرين الماضي، بزيارات مكثفة ومتتالية لعدد من الزوايا العيساوية المنتشرة في مناطق البلاد الليبية المختلفة للاطلاع المباشر على شئونها، وللنظر في أساليب ادارتها من قبل المشايخ والنقباء والمقدمين المُكلفين من قِبله بهده المهمة، وكان يقوم بتلك الزيارات بشكل فردي وفي أحيان أخرى بشكل جماعي برفقة مجموعة من إخوان الزاوية المقربين منه في مصراته، كان دائما يلقى خلالها الترحاب الكبير والحفاوة البالغة أينما حل. وافتتح خلال تلك الزيارات زوايا جديدة أقام فيها شيوخا ونقباء ومقدمين، وجدد إجازة وعهد القديمة منها، وأعطى الطريقة لكل من طلبها فانتسب إليه المئات وطبقت شهرته آفاق ليبيا، وصار المرجع فيها[1].

وفي أرشيف إرثه المخطوط مئات الرسائل، التي كانت ترد إليه من مختلف زوايا الطريقة بجميع أنحاء البلاد، تحمل في مضمونها الرجوع إليه لحل مشكلاتها ذات الصِّبغة النظامية في الطريقة وشئونها المختلفة، والشكاوي الوقفية والقانونية والمشاكل الاجتماعية، ما يدل على ازدهار الطريقة في عهده وله الكلمة الفصل فيها، فتنفذ جميع الزوايا قراراته برضى وتسليم وطاعة تامّة.

كما أقام علاقات وثيقة مع علماء عصره في الداخل والخارج، وكانت له صلات بعلماء أوفدوا من مصر إلى مصراته، منتصف خمسينيات القرن الماضي، للتدريس بمعهد القويري الديني، ومنهم الشيخ عبد الحميد شاهين، الذي ارتبط الشيخ مختار بصلات قوية به، إذ عندما كتب الشيخ شاهين كتابا عنوانه: البهائية كفر وإلحاد، كشف فيه عن فساد عقائد البهائية، طلب من الشيخ مختار ومشائخ مصراته بضرورة الوقوف بقوة ضد انتشار مبادئها الهدامة بين الشباب الليبي آنذاك[2]، واستعانة الشيخ شاهين بالشيخ مختار من بين علماء مصراته دليل آخر

(1) نفس المصدر، ص 74.

(2) نفس المصدر، ص 74.

يكشف عن مكانته المؤثرة في أوساط الشباب وقتها.

ولم تقتصر أنشطته الصوفية على ليبيا، بل افتتح الشيخ مختار زاوية في مدينة بورسعيد المصرية، في منتصف العقد الخامس من القرن الماضي[1]، وكان يتعهد زوايا الطريقة في تونس، التي كانت تتبع الكثير منها أسرته، ومنها زيارته سنة 1955م، زوايا أم العرايس، والرديف وقفصة[2]. وله صلات وطيدة ووثيقة بعلماء الطريقة في المغرب، إذ زار مكناس في بداية العقد السابع من القرن الماضي صحبة ثلة كبيرة من اخوانه، وفي ضريح الشيخ الكامل ارتبط بصلات صداقة مع الشيخ الحاج محمد الهاشمي، القائم بالزاوية الرئيسية في مكناس، وقد زار الشيخ الهاشمي ومعه لفيف من رجال الطريقة الشيخ مختار في الزاوية بمصراته عديد المرات[3].

تبنَّى الشيخ مختار لفترة طويلة من الزمن مجموعة من المريدين الشباب المنتسبين حديثا للطريقة العيساوية في مصراته، وفي خارجها من الذين توسَّم فيهم الخير، فركز عليهم جهوده التربوية في التوجيه والإرشاد وتعليم العلوم الشرعية وحثهم على دعم تكوين شخصياتهم العلمية والصوفية، وسعة الاطلاع بالقراءة والبحث، ما جعلهم يتأثرون بشخصيه[4].

ويؤكد الشيخ القطعاني، الذي ترجم للشيخ مختار ترجمة حافلة أظهر فيها شخصيته العلمية والصوفية، ونقل فيها الكثير من كلامه في التصوف، وفي مختلف العلوم الشرعية بحكم أنه من أبرز تلاميذه وكثرت ملازمته له[5]، أن التآلف يعد

(1) نفس المصدر، ص 70.
(2) نفس المصدر، ص 68.
(3) نفس المصدر، ص 76.
(4) نفس المصدر، ص 75.
(5) للتوسع في ترجمة الشيخ مختار التي كتبها الشيخ القطعاني، وهي ترجمة ومطولة، ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، ص 231 وما بعدها.

من أعمال الشيخ مختار «إذ كان لحضرته الفضل في جعل بعض أتباع الطريقة العيساوية خصوصا من مصراته شرقا إلى بعض زوايا بنغازي وسبها متعارفين متحابين يتزاورون ويلتقون في مواسم ختم المولد النبوي الشريف، بناء على دعوات تقدم باسمه شخصيا، أو بالتنسيق معه فيلتقون في هذه المدينة أو تلك، في مختلف المدن الليبية حيث توجد زوايا عيساوية، إذ يعلمونه بموعد الحفل ويدعو هو باقي المريدين، وانقطع هذا بوفاته»[1].

بقي أن أشير إلى أن والدي الشيخ مختار لم يكتف بنشر الطريقة وتربية المريدين وتعهد الزاوية بالمتابعة، بل سعى إلى أن يكون للطريقة مدونات مكتوبة تُعرِّف بمؤسسها، وليكون أتباع الطريقة على اطلاع وثيق بتاريخ الطريقة، فقد كتب تعريفا موجزا بالشيخ الكامل محمد بن عيسى مؤسس الطريقة في ست صفحات[2]، قرضها العالم الفقيه الأستاذ مفتاح قريو، بقصيدة قال فيها[3]:

قد جئت يا مختار بالمختار ... من طائل التعبير بالأشعار
بصريح أنساب وأرضى سيرة ... في نبذة سرَّت عيون القاري
أودعت فيها مع وجازة لفظها ... معنى جزيلا حاوي الأزهار
نسبا وميلادا وسعيا صالحا ... ومآثرا من صالح الأبرار
شمس الضحى فحل الرجال محمَّد ... يُدعى ابن عيسى منبع الأسرار
شيخ الشيوخ وقطب أهل زمانه ... قد غاص بحر النبي المختار
فالله ينفعنا به وبسره ... نرجو سلامتنا من الأكدار
فجزيت يا مختار خيرا وافرا ... وانفع بها ربي أولي الأبصار

(1) موسوعة القطعاني، مصدر سابق، ج4، ص 117.
(2) مشائخ الأشراف السباعية، مصدر سابق، ص 10.
(3) مشايخ الأشراف السباعية في زاوية مصراته العيساوية، مصدر سابق، ص 76.

الخاتمة

تمثل أسرة آلـ السباعي حلقة وصل حيوية في تاريخ التصوف الليبي، حيث نجحت عبر فترة تزيد عن القرن من الزمان في ترسيخ الطريقة العيساوية كجزء من النسيج الديني والاجتماعي.، فرغم التحديات والظروف الصعبة ومواقف المعترضين، إلا أنها تمكنت من المحافظة عبر الزاوية الأم بمصراته من مد شبكة زوايا عيساوية في كل اتجاهات القطر الليبي، بفضل جهود أفرادها، الذين جمعوا بين العلم الشرعي والممارسة الصوفية، مرتبطين بعلاقات وطيدة وواسعة مع شخصيات الطريقة الأخرى في طرابلس وغيرها، وخارجها في المغرب حيث ضريح الشيخ الكامل في مكناس والزاوية الرئيسية فيها. وبقيت صفحات تاريخ شخصيات الأسرة السباعية شاهدا على إرث ثقافي وفكري متجذر، يؤكد قدرة التصوف على التكيف مع التحولات التاريخية، والحفاظ على جوهره الروحي.

الطريقة العيساوية في الجزائر: النشأة، الانتشار، والدور الاجتماعي والثقافي

د. بلعربي عبد القادر. جامعة قسنطينة 3. الجزائر

ملخص:

تُعدّ الطريقة العيساوية واحدة من أبرز الطرق الصوفية التي شكلت جزءا من النسيج الثقافي والاجتماعي في المغرب العربي، وخاصة في الجزائر، حيث انتشرت زواياها في مختلف المناطق منذ القرن العاشر الهجري. يهدف هذا المقال إلى تتبع مسار الطريقة العيساوية في الجزائر، بدءا من جذورها التاريخية في المغرب الأقصى، مرورا بانتشار زواياها في الغرب والشرق والوسط الجزائري، وصولا إلى تحليل دورها الاجتماعي والثقافي خلال الفترات العثمانية والاستعمارية. كما يتناول الانتقادات التي وُجهت إلى بعض ممارساتها، والتي اعتُبرت خارجة عن الأصل الصوفي.

الكلمات المفتاحية: الطريقة العيساوية، الجزائر، الانتشار، محمد بن عيسى، الدور الاجتماعي.

مقدمة

في خضم التحولات السياسية والاجتماعية التي شهدها المغرب العربي مع نهاية العصر الوسيط، برزت الطرق الصوفية كقوة اجتماعية ساهمت في الحفاظ على الهوية الإسلامية في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية. ومن بين هذه الطرق الطريقة العيساوية المنبثقة عن الجزولية الشاذلية التي أدت دورا محوريا في التعليم، والجهاد وإشاعة القيم الاجتماعية معتمدة في ذلك على شبكة من الزوايا التي انتشرت في القرى والمدن، مؤسسات اجتماعية وثقافية. متكاملة. يبحث هذ المقال في الأسباب التاريخية لانتشار الطريقة العيساوية، وتفاعلها مع المجتمع الجزائري، مستندا إلى العديد من المصادر التاريخية والإحصاءات التوثيقية.

أولاً: الطريقة العيساوية – النشأة والتطور

1 . الظروف التاريخية لنشأة الطريقة العيساوية:

ظهرت الطريقة العيساوية في المغرب الأقصى خلال القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، في فترةٍ اتسمت بالصراعات بين السلالات الحاكمة، كالمرينيين والسعديين، وتصاعد التهديدات الأوروبية ضد السواحل المغاربية. في هذا المناخ برز التصوف ورجاله كملاذ آمن للطبقات المهمشة، وحافزا للمقاومة ضد الغزو الاستعماري. ومن تلك الشخصيات الشيخ الكامل محمد بن عيسى المكناسي (المتوفى 930هـ/1523م)، الذي نجد في المدونات التاريخية ما يغري الباحث في شخصيته بالمناقشة والتحليل للتعرف على أبعاد ومكونات نشأته ومن

ثم نشاطه الصوفي الذي تجاوز معقله الأساسي ليصل مداه إلى أقطار إسلامية أخرى فأثر فيها في مستويات عديدة، ثقافيا واجتماعيا، واستمرت طريقته تنتج شخصيات متتابعة أدت هي الأخرى أدورا مؤثرة.

2 - الشيخ محمد بن عيسى: المسيرة الشخصية والبناء الصوفي

لا تختلف المصادر[1] التي أرخت للشيخ بن عيسى في تفاصيل حياته ومحطاتها، فجميعها تتفق على أنه ولد بمكناس سنة 872هـ، 1467م، ونشأ في أسرة تنحدر من الأدارسة الحسنيين، حيث لاحظ والده عليه ملامح النبوغ فرحل به إلى جامع القرويين بفاس وفيه حفظ القرآن الكريم في السابعة من عمره ثم وتلقى علوم الشريعة على يد علمائه، قبل أن يرجع إلى مكناس ويلتقي شيخه في التصوف الشيخ أحمد بن عمر الحارثي وصحبه لمدة قبل أن يصحب غيره من شيوخ الطريقة الجزولية.

---

(1) ترجمت له العديد من المصادر القديمة، مثل:

- دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، الشفشاوني ابن عسكر، تحقيق محمد حجي، ص 75 - 76.
- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، أحمد الناصري، تحقيق وتعليق جعفر الناصري وخالد الناصري، ص 150.
- الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الاعلام، العباس السملالي، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، ج 5، ص 126 - 128.
- مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن، محمد الفاسي، تحقيق محمد بن علي الكتاني.

لكني سأعتمد على ترجمة الشيخ بن عيسى، وكذلك في رصد وتتبع تاريخ الطريقة في الجزائر، على كتاب (أعلام الطريقة العيساوية) للشيخ أحمد القطعاني باعتباره أحدث الكتب التي أرخت للطريقة ومؤسسها وتخصص المؤلف في التاريخ العيساوي.

وفي مكناس انشأ الشيخ ابن عيسى زاوية تعد المعقل الرئيسي للطريقة العيساوية، لكن ما وصلنا عنها من معلومات تشير إلى أنها لم تكن زاوية نمطية مكررة، بل تحوي عن مجموعات داخلها تعكس رغبة من مؤسسها في أن تكون زاويته تعمل بشكل مختلف وبأنماط صوفية غير تقليدية، ومن تلك المجموعات مجموعة «مجلس العشرة» الذي يشرف على شؤون المريدين، و«جماعة أقمار الليل» التي تقوم بأعمال حراسة ليلية بواسطة الطواف بالقناديل وترديد الأناشيد[1]. إن مثل هذا التفكير في بناء مجموعات داخل الزاوية قد يفسر أسباب التأثير المجتمعي للطريقة العيساوية وانتشارها بكثافة في أوساط مختلف الشرائح والفئات دون أن تفقد روحها الصوفية، فقد حافظت على الأنماط التقليدية الصوفية مثل عمل «الحضرة» وليالي «الذكر» وقراءة «الحزب» و«المواسم» خاصة موسم المولد النبوي الشريف.

لكن ورغم ذلك لم تكن رحلة الشيخ منعزلة عن التحديات السياسية؛ فمما ترويه المصادر أنه لاقى اضطهادا من أحد سلاطين مكناس بسبب أثره الواسع والاقبال على زاويته، ما دفعه إلى ترك الزاوية والهجرة على وادي قفر، تقوم المصادر أنه وأتباعه تعرضوا لتجويع في هذا الوادي إلى حد اضطرارهم أكل الحيات والأفاعي[2]، وما يهم في هذه الحادثة هو بلوغ تأثير الزاوية العيساوية مستويات واسعة إلى حد انزعاج السلطة السياسية منه، لكن لا يبدو أنه كان يهدف إلى دور سياسي، ولو في شكل معارضة، فلم تروِ المصادر أنه انتقد تضييق السلطة السياسية بل نفذ قررها بالهجرة من مكناس. ولا نعلم بعد ذلك كيف رجع الشيخ ابن عيسى لزاويته وأكمل مشواره.

---

(1) للمزيد عن هذه المجموعات ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 30.

(2) V. pâques et M. Lahlou، Aissaoua, Encyclopédie berbère, p، 02

3 - الشيخ محمد بن عيسى (الحفيد): مؤسس الطريقة العيساوية في الجزائر

مهم جدا أن نسلط الضوء على حفيد الشيخ ابن عيسى الذي اشتهر بـ«الصغير» تمييزا له عن جده لأنه يحمل اسمه أيضا، لسبب رئيسي وهو أنه من أدخل الطريقة العيساوية إلى الجزائر وبنى فيها أول زاوية للطريقة تؤكد عديد المصادر بقائها في المشهد الاجتماعي والثقافي لقرون عديدة حيث توارثت قيادتها عقبه من بعده.

وُلد الشيخ محمد بن عيسى (الحفيد) في مكناس بالمغرب الأقصى[1]، ونشأ في كنف أسرته حيث حفظ القرآن الكريم قبل بلوغه الثامنة من عمره في زاوية جده، ثم تلقى تعليما أكثر تخصصا وتوسعا في جامع القرويين بفاس، ورجع ليتصوف على يد والده الشيخ عيسى خليفه والده الشيخ الكامل.

لكن التقلبات السياسية التي عاشته المغرب، خاصة مع تصاعد المد الاستعماري الإسباني على سواحل المغرب، وصراعات السلطة بين السعديين والأتـراك العثمانيين، وجد ابن عيسى الحفيد نفسه في مواجهة مع السلطان السعدي محمد الشيخ، الذي كان ممن يرى أن الاستنصار بالعثمانيين المسلمين طوق النجاة من حكم الاسبان وهو ما يخالف طموح محمد الشيخ السعدي، فأجبره على الهجرة من مكناس ثم من فاس ثم إلى هجرته إلى تلمسان في الجزائر عام 960هـ،1553م. وفي تلمسان تصدر للتدريس والفتيا لمدة 16 عاما حتى غاب اسمه الأصلي وصار يدعى محمد بن عيسى التلمساني، وهو استحسنه هو أيضا حتى لا يصل إليه السلطان السعدي. لكنه واجه في تلمسان تضييقا آخر على يد شخصيات من أتباع السلطان السعدي للملك الزياني الحسن بن عبد الله الثاني

(1) اعتمدت في الحديث هنا عن الشيخ ابن عيسى على الحفيد على ترجمته التي وردت عند الشيخ القطعاني لأنه انفرد بالترجمة له، ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، ص 101 وما بعدها. بينما تخلط بعض المصادر الأخرى، سيما الأجنبية، بين الشيخ بن عيسى الحفيد وجده الشيخ الكامل محمد بن عيسى المكناسي.

بن أبي حمو الثالث الذي وشوا به للسلطان بآرائه الخاصة باستحسان الاستنصار بالعثمانيين لرد رغبة الصليبيين في استعمار بلاد الإسلام، فأمر بسجنه وتعذيبه ونجى لاحقا بكرامة روتها كتب التاريخ وقلبته إلى رجل مُعتقد من السلطان، لكن فضل الهجرة إلى منطقة نائية ليؤسس فيها منطلقه الدعوي للطريقة العيساوية فحلّ سنة 976هـ،1568م في «وزرة» متخفيا في هيئة فلاحٍ بسيط، وعمل في بساتين الحاكم علي خوجه باشا الذي انتبه لتميز شخصيته بالتقوى وكثرة الذكر، أكرمه بأن منحه بساتين وآراضي في وزرة والمدية، وطلب منه أن يعلم الناس ويوجههم وينشر العلم بينهم، فأسس زاويته بـ«وزرة» سنة 978هـ، 1570م التي أصبحت أول مركز للطريقة العيساوية في الجزائر[1].

تطورت الزاوية وأخذت في التوسع إذ تم تجديدها سنة 1203هـ،1788م، ثم زادت منشاتها ومرفقاتها سنة 1192هـ،1778م بأمر مصطفى باشا الوزناجي. ومما يُحسب لزاوية وزرة أنها أول من أدخل علم تجويد القرآن الكريم في تلك الناحية، واجتذبت العديد محمد الشريف الحسني الملقب بوقفطان (ت1091هـ،1680م) والقفطان جبة كان يرتديها العلماء في مصر أخذه عنهم أثناء طلبه للعلم في الأزهر، ما يشير إلى إمكانية دراسة هذا الخليفة في الأزهر بمصر.

يخبرنا الشيخ أحمد القطعاني وهو أهم من أرخ لزاوية «وزرة» بأنها احتوت على منهج علمي مُعد لطلابها، ولأهميته أنقل نصف كلامه: «فأول ما يستفتح به الطالب

(1) يذكر المؤرخ الجزائري أبو القاسم سعد الله أن زاوية «وزرة» تأسست سنة 1788م على يد أحد أجداد أسرة بن عيسى، ثم يستدرك بالقول أن جدهم هذا اسمه علال جاء من المغرب إلى وزرة حوالي سنة 1570م، ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله، دار البصائر، الجزائر، 2007م، ج4، ص 84. وهو تاريخ مقارب لما ذكره الشيخ القطعاني، لكن الشيخ القطعاني استند على وثائق زاوية «وزرة» ما يجعل كلامه محل ثقة واعتماد في تتبع تاريخ هذه الزاوية.

هو حفظ كل أو ما تيسر من القرآن الكريم. وفي العقيدة الأشعرية عقيدة أهل السنة والجماعة: عقائد السنوسي الكبرى والصغرى، ومنظومة الحافظ أحمد بن زكري التلمساني. وفي التفسير: {المحرر الوجيز} لابن عطية الأندلسي، و{تفسير الجلالين} للجلال السيوطي والجلال المحلي. وفي القراءات: {متن الجزرية} للإمام ابن الجزري بطريقيه، ومتن الشاطبية {حرز الأماني} في القراءات السبع. وفي الحديث الشريف: سرد وشرح صحيح البخاري مع الحرص الشديد على ضرورة سماعه كاملا، ومختصر أبن أبي جمرة، والموطأ، وشفا القاضي عياض، وألفية العراقي في المصطلح. وفي الفقه المالكي وأصوله: رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ومختصر ابن الحاجب الفرعي، ومختصر خليل مع الشرح. وفي التصوف: {الحكم} و{التنوير في اسقاط التدبير} كلاهما لابن عطاء الله السكندري، وكتب سيدي أحمد زروق. وفي اللغة وفروعها: متن الاجرومية، وألفية بن مالك، ومنظومة لَامِيَّةِ الأَفْعَالِ لابن مالك، ونظم الجواهر المكنون في ثلاثة فنون في علم البلاغة والبيان والبديع، ونظم السلم المنورق في فن المنطق كلاهما لعبد الرحمن الأخضري. إضافة لبعض كتب الطب والصيدلة»، وهو كلام في غاية الأهمية يدل على أن زاوية «وزرة» لم تكن مجرد زاوية صوفية بل معهد علمي يضاهي القرويين والزيتونة والأزهر، خاصة وأنها توفرت أيضا على مكتبة ضخمة كان من نفائسها شرح لصحيح البخاري ألفه أبوقفطان ابن ابن عيسى الحفيد. كما الزاوية خرّجت علماء كبارا مثل القاضي الصحراوي البوزيدي البستاني، والمصلح مصطفى باشا الوزناجي الذي لعب دورا في مقاومة الفرنسيين وكان شيخ الزاوية في عهده الشيخ محمد الخليفة الوزري (ت 1236هـ،1820م) من أحفاد ابن عيسى الحفيد.

ومما يجدر ذكره والاشادة به أن الزاوية لم تقتصر على التعليم فقط، بل قامت بمهمة لطالما اشتهر بها الصوفيين في مواقع أخرى في بلاد الإسلام، وهي مقاومة الغزو الأجنبي، وهو دور يجب أن نذكّر بأنه كان من بين اهتمامات

الشيخ ابن عيسى الحفيد الذي كان يرى في الاستنصار بالعثمانيين المسلمين ضد الغزو الصليبي رأيا صائبا، فشاركت الزاوية من بعد في مواجهة الاستعمار الفرنسي، حيث تحوّلت الزاوية إلى مركز لتعبئة المجاهدين، ودعم ثورة الأمير عبد القادر الجزائري الذي بايعه شيخ الزاوية في عصره الشيخ علي بن محمد الخليفة الوزري (ت 1256هـ/1840م) وأمدّه بالرجال والموارد. ولأهمية دور الزاوية فقد استهدفها الفرنسيين، بعد احتلالهم المدية عام 1842م، فصادروا أوقافها، وأحرقوا مكتبتها التي ضمّت 200 هكتار من أوقافها الزراعية واستولوا على مكتبتها ونفائس مخطوطاتها، كما يفيد تعميم فرنسي صادر سنة 1864هـ أطلع عليه الشيخ القطعاني، يشير أيضا إلى أنهم نفوا بعض شيوخ الزاوية الي جزيرة كليدونيا الجديدة وانقطعت أخبارهم للأبد ونفي البعض الأخر الي جندل بعين الدفلة، وشردوا كل طلبتها.

وينقل الشيخ القطعاني عن المؤرخ الجزائري أبو القاسم سعد الله، أن زاوية وزره قاومت الفرنسيين إلى احتلالهم لمدينة المدية وما حولها سنة 1258هـ،1842م، وأن الفرنسيين ظلوا يخشون أتباع الطريقة العيساوية لشعبيتهم وعلاقتهم مع المغرب الأقصى[1].

ولابد وأن نقف على أمر آخر يتعلق بمدى تأثير زاوية وزرة لا في الفضاء الجزائري بل خارجه أيضا ما يُعد مهما في رصد رقعة انتشارها، فيؤرخ الشيخ القطعاني لوصول أثر هذه الزاوية إلى مراكش وتونس وليبيا. ففي تونس وصل أثر الزاوية على يد أحد خلفائها وهو الشيخ أحمد بن أحمد الشريف الملقب ببن يوسف الحسني (توفي بعد سنة 1234هـ،1819م)، وفي مراكش نشط الشيخ الصحراوي مابين 1908م – 1912م في مراكش، وفي ليبيا يؤكد الشيخ القطعاني أن الليبيون نظروا «إلى زاوية وزره دائما بعين الحب والاحترام والتقدير

(1) تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص 83.

وتتلمذوا لمشايخها وحرصوا على الاستجازة منهم»، ويذكر منهم محمد المسعودي الطرابلسي (ت1288هـ،1871م) شيخ العيساوية في ليبيا أخذ عن الشيخ أحمد بن الحاج محمد المستغانمي (ت 1260هـ تقريبا،1844م) الشيخ علي بن محمد الخليفة الوزري (ت1256هـ،1840م) وكان المسعودي التقى المستغانمي في بنغازي، وهذا مؤشر آخر يدل إلى اتساع تأثير زاوية «وزرة».

كما التقى المسعودي بالشيخ أحمد بن أحمد الشريف الملقب ببن يوسف الحسني في تونس أيضا. ومن بين شيوخ ليبيا الشيخ محمد بن الحاج محمد بالرزق (ت1355هـ،1937م) دفين بنغازي الذي أجيز في الجزائر من قبل الشيخ موسى بن علي الوزري، والشيخ عبد الحفيظ النفاثي التاجوري الطرابلسي الذي ارتحل إلى بلاد تونس ثم الجزائر ليقضي بها مدة ثلاث سنين شيخا لزاوية عيساوية هناك وتزوج من سيدة جزائرية عادت معه إلى تاجورا وبها توفيت بعده رحمها الله. بل يقول الشيخ القطعاني أنه أطلع على العديد من اجازات الطريقة العيساوية التي كتبها مشايخ زاوية وزرة المشايخ ليبيين وتونسيين وجزائريين ومغاربة.

ثانيا: أهم مراكز وزوايا الطريقة العيساوية في الجزائر:

انتشرت زوايا الطريقة العيساوية في الجزائر كأشجار باسقة جذورها تسقى بماء المحبة وتُمد بمدد صلوات «دلائل الخيرات»، ولعل الشيخ ابن عيسى الحفيد قصد هذا في كلمته الشهيرة التي تروى عنه وهي: «القلب بساتين والصلوات هي الشجر والكلمات هي الماء الذي يبعث فيها الحياة»[1]، فتفرعت عن هذه الشجرة فروعا في غرب الجزائر وشرقها ووسطها حاملة معها أثره العلمي الصوفي، فقد شكلت زاوية «وزرة» نواةً لشبكة من الزوايا غطت كامل التراب الجزائري تقريبا في تنوعٍ جغرافي يعكس قدرة هذه الطريقة على التكيف مع مختلف البيئات والثقافات.

(1) أعلام الطريقة العيساوية، ص 102.

1. زوايا الغرب الجزائري:

أ – الزاوية العيساوية في مستغانم: تعتبر من أبرز زوايا الطريقة العيساوية ليس في الجزائر بل على الصعيد المغاربي،فقد دشنت الزاوية العيساوية في فيفري من سنة 1873م.

ب ـ زاوية العيساوية في تلمسان[1]: تعتبر تلمسان من أول مناطق في الجزائر التي انتشرت فيها الطريقة العيساوية في العهد العثماني[2]

ج ـ زاوية سيدي الجازولي بعين تموشنت:

تعتبر الزاوية من أهم الزوايا المتواجدة على الجزائر وهي حاليا مقر الطريقة العيساوية، وكانت تابعة للطريقة الشاذلية ثمّ تحوّلت إلى الطريقة العيساوية، ومن بين المشايخ الذين عمروا بهذه الزاوية، الشيخ عبد الكريم بن سيدي الحاج الجازولي بن سيدي محمد الجازولي بن محمد بن الميلود بن محمد بن علي بن عبد الله بن موسى بن علي بن موسى بن أحمد المكنى بالجازولي الشريف الحسني حيث كانت مركز رئسي للطريقة العيساوية في الغرب الجزائري.

د ـ زاوية الرمشي:

لقد ذكر كابولاني ودوبوني في كتابهما «الفرق الإسلامية في الجزائر» أن الرمشي كانت مركزا إلى الطريقة العيساوية حيث كانت في ناحية وهران

2 - زوايا الشرق الجزائري:

(1) للمزيد حول ممارسات وطقوس العيساوة في تلمسان ينظر إلى كتاب إدمون دوتي حول الطريقة العيساوية في تلمسان

Douté (E) ,Les Aissaoua de Tlelmcen ,Chalons sur –Marne ,imprimerie martin Frères ,1900 ,pp 23 – 24

(2) Douté (E) , op. cit p 73

أ ـ زاوية القل:

فرقة الطريقة العيساوية لمدينة القل من أقدم الطرق التي تهتم بالفن الصوفي الروحي على المستوى الوطني تقريبا،

ب ـ زوايا قسنطينة:

تعتبر قسنطية من اكبر المدن التي توجد فيها زاويا العيساوية، إلا أن ما عرفت به المدينة هو طابعها الفني العيساوي فكان الاهتمام على الجانب الفني أو الترفيهي أكثر منه ديني ويعتبر الفن العيساوة من أرقى الفنون أصيلة في تاريخ الفن بالجزائر

3: زوايا الوسط الجزائري:

تعد من الأكثر المناطق انتشارا لأتباع الطريقة العيساوية وهذا يعود إلى قرب المنطقة بمقر الزاوية الأم بوزرة في المدية وبذلك كثر الأتباع والمريدين على هذه الطريقة بالإضافة إلى طبيعة المنطقة الجغرافية فالعيساوية اتخذت مناطق الجبلية مقرا لها على غرار الطرق الأخرى التي ترى وتحبذ المناطق المنعزلة مقرا لها[1]. كانت توجد زاوية واحدة في الوسط الجزائري ومقرها البرواقية

(1) هناك خلط بين الاسمين حيث أن «لويس رين» يعتبر أن بلدة سيدي عيسى التابعة حاليا في ولاية الجلفة لها علاقة بالطريقة العيساوية، حيث كان شيخها يدعى سيدي الأطرش بن محمد بن عذبية من الأشراف والمرابطين، كان قيما على ضريح سيدي عيسى بحيث لا توجد له زاوية ولا مدرسة، وهذا ما لم يؤكده أبو القاسم سعد الله، إلا أننا من خلال زيارتنا إلى بلدة «سيدي عيسى» أكد لنا بعض سكان وأعيان المنطقة أنها ليست لها علاقة بالعيساوة، وهذا ما أكده بعض القائمين على زاوية وزرة الغير بعيدة على بلدة سيدي عيسى.

أ - عيساوة مدينة الجزائر:

تحدث هانيريش عن أعمال الشعوذة بمدينة الجزائر من خلال حديثه عن فرقة العيساوة الذي قال عنها إنها حظيت بأتباع كثيرين داخل المدينة المذكورة

ب - زاوية البليدة: أسسها محمد الكبير وكان مقرها البليدة

لم يكن الانتشار العيساوي في الجزائر مجرد توسعٍ كمي، فبحلول عام 1882م، وصل عدد المريدين المسجلين في الزوايا إلى 3116 مريدا، مع 45 مقدما يشرفون على 13 زاوية، وفق إحصاءاتٍ فرنسية حاولت مراقبة النشاط الصوفي. وبحلول 1897م، ارتفع العدد إلى 3580 مريداً، منهم 33 امرأة، موزعين على 10 زوايا و5 وكلاء، بينما سجّل عام 1906م وجود 4000 مريد، مما يشير الى تنامي تأثير الطريقة اجتماعيا رغم التضييق الاستعماري، التي رأت في الزوايا تهديدا لسيطرتها، خاصةً بعد انضمام شيوخ مثل علي بن محمد الخليفة الوزني شيخ زاوية وزرة إلى ثورة الأمير عبد القادر، حيث خبأت الزوايا الأسلحة وموَّلت المجاهدين من أموال الأوقاف.

بهذا التنوع الجغرافي والوظيفي، شكّلت الزوايا العيساوية في الجزائر نسيجا اجتماعيا متماسكا، جمع بين الروحانية والمقاومة، والتعليم والترفيه، في نموذجٍ فريدٍ جعلها جزءا لا يتجزأ من الذاكرة الجمعية الجزائرية، حتى تحت وطأة الاستعمار، الذي فشل في اقتلاع جذورها، رغم مصادرة 200 هكتارٍ من أوقاف زاوية وزرة وحدها، وتشريد شيوخها ومريديها، فما زالت الأذكار تُرفع والمدائح تُنشد، كما لو أن الشيخ بن الحفيد لا يزال يهمس من وراء القرون بكلمته الشهيرة: «القلب بساتين، والصلوات هي الشجر، والكلمات هي الماء الذي يبعث فيها الحياة».

ثالثاً: الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة العيساوية: جذور التماسك ومقاومة الاندثار

لم تكن الزوايا العيساوية في الجزائر مجرد مراكز للعبادة والذكر، بل تحولت

إلى مؤسسات مجتمعية شاملة، تجسّدت فيها روح الإسلام الذي يجمع بين العبادة والعمل. منذ تأسيس أول زاوية عيساوية في «وزرة» عام 1570م، وحتى القرن العشرين، لعبت هذه الطريقة دورا محوريا في تشكيل الهوية الجزائرية، من خلال شبكة من الأنشطة الاجتماعية والثقافية التي طالت الفقراء والأيتام والمرضى، وحتى المثقفين والمقاومين، في نموذج فريد جمع بين الأصالة والمعاصرة.

1 - التعليم والإصلاح الاجتماعي: العلم طريق للوعي والنهضة.

كانت الزوايا العيساوية بمثابة مدارس اجتماعية تعليمية مجانية، تهدف إلى محو الأمية الدينية والدنيوية. ففي زاوية «وزرة»، التي أسسها الشيخ محمد بن عيسى الحفيد، يبدأ الطالب بحفظ القرآن الكريم، مع قراءاته ورواياته خاصة رواية ورش عن نافع التي انتشرت في الجنوب الجزائري. ولم يقتصر التعليم على القرآن؛ وأيضا علوم الفقه والعقيدة والنحو والبلاغة. وفي زوايا أخرى مثل زاوية تلمسان فالمريدين يدرسون كتب أكثر تخصصا وموسوعية مثل «إحياء علوم الدين» للغزالي والحكم العطائية للربط بين التصوف والعلوم.

لم تكن هذه المناهج تقليديةً صرفة، فلقد ذكر الشيخ القطعاني اسمان جزائريان بارزيان لا في التاريخ الجزائري فقط، بل في تاريخ الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وهما المفكر الجزائري مالك بن نبي، والاصلاحي محمد صالح ين مهنا، ذكر الأول في سياق حديثه عن تأثير فكر الطريقة في المفكرين والمبدعين، إذ يقول «ولك أن تطالع ما كتبه الأستاذ مالك بن نبي المفكر الجزائري البارز في مذكراته عن تأثير الطريقة العيساوية في توجيه فكره لترى أثر هذه الطريقة الإيجابي في العقول النيرة والأفهام الصافية»[1]، والثاني أنه تخرج في زاوية القل

(1) أعلام الطريقة العيساوية، ص 8.

العيساوية[1] وله شرح على أحزاب الشيخ الكامل محمد بن عيسى، وتحديدا حزبي الفتح وحزب سبحان الدايم، سمّاه «فتح الفتاح القدير، بشرح حزب الفلاح والحزب الكبير» نقل منه قوله في الشيخ الكامل محمد بن عيسى أنه: «القطب الشهير والبدر المنير بلا منازع ولا نكير ذو الأسرار النفيسة والبحور الغير المقيسة سيدي محمد بن عيسى»[2].

إذا لم تكن الزوايا العيساوية مقتصرة على الذكر والأوراد والتعليم فقط، بل يكفي للدلالة على دورها الثقافي الإشارة للأستاذين بن نبي بن مهنا، كاصلاحيين في التاريخ الجزائري، ما يشير إلى أن الزوايا العيساوية كانت تشبه في بعض أعمالها ما يشبه ورشا للتفكير والمساهمة في مناقشة القضايا المتصلة بالشأن العام، وتعلم على بناء الوعي والفكر الدافع بشكل إيجابي للتعاطي مع هذه القضايا وتقديم الاطروحات الفكرية لمعالجتها.

ومما يجب التنبيه إليه أن الزوايا العيساوية لم تقتصر على احتضان الرجال، بل النساء أيضا، ففي إحصائية فرنسية سنة 1897م بلغ عدد مريدي الطريقة 3580 مريدا من بينهم نساء، وفي إحصائية فرنسية أخرى لسنة 1882م، بلغ عدد المنتسبين للزوايا العيساوية 3116 مريدا و45 مقدما موزعين على 13 زاوية، وفي إحصاء 1906 بلغ عدد المريدين إلى 4000 مريد[3].

2 - الرعاية الصحية: عيادات مجانية

وهذا مما اشتهر به الصوفيين عموما، ومنهم عيساوة، فقد ارتبطت الزوايا العيساوية بعلاج المرضى عبر ما بات يعرف اليوم بـ«الطب البديل» سواء من خلال

(1) نفس المصدر، ص 376.

(2) نفس المصدر، ص 43. نقل الشيخ القطعاني هذا النص من أصل مخطوط لكتاب بن مهنا بحوزته. وينظر أيضا: تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص 183.

(3) للمزيد عن هذه الاحصائيات، ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، ص 377.

الرقى والأدعية أو مزيج الأعشاب، ولا غرو فمن الكتب التي رصد الشيخ القطعاني وجودها ضمن منهج زاوية «وزرة» كتب في الطب والصيدلة ما يعكس عناية الزاوية بالجانب الصحي وتعليم فنون الطب والصيدلة. ويؤكد أبوالقاسم سعد الله أن «عيساوة» بالرغم من استنكار الفقهاء والعقلاء والمتعلمين ما يأتي به بعض أتباع العيساوية من ممارسات سلبية، إلا أنهم «كانوا يقومون بأعمال اعتبرها بعضهم مفيدة كمداواة المرضى، فهم يذهبون إلى البيوت ويقومون بصلوات وأدعية عند المريض» إلى حد أن عامة الناس كانوا يحبون «عيساوة» دون الطرق الأخرى لما يبدونه من حرص على حياة البائسين(1).

صحيح أن الناس اعتادوا زيارة اضرحة الأولياء للاستشفاء والبركة، لكننا لن نكون معنيين بمناقشة هذا الأمر في بعده الديني والجدل القائم بشأنه، لكن ما يهمنا هو كيف تحولت الزاوية إلى ملجأ للمنكوبين والفقراء والمرضى والزمنى وقدمت لهم المساعدة واحتضنتهم أما عن طريق الدعاء لهم والشفاء بالرقية، أو عن طريق وصف الأدوية العشبية، واشتهرت الطريقة العيساوية بالمشاركة في ذلك سيما في شفاء حالات الملدوغين بالحشرات السمية، وقد يحيلنا هذا إلى تعرف الزاوية العيساوية مبكرا على كتب الطب والصيدلة منذ عهد مؤسسها الشيخ ابن عيسى الحفيد. لكن بشيوع الأمر قد يعكس قدرتهم على متابعة التعرف على أنواع العشبيات الطبية ما يحيل إلى وصف مثل هذه التجارب أنها جاءت من واقع دراسات ميدانية للمحيط والبيئة وما يتوفر فيها من أعشاب وتجربتها في التطبيب، وبالتالي يمكن القول أن «عيساوة» كانوا من بين المتصوفة الذين تفاعلوا مع البيئة وعناصرها ونقلوا تجاربهم لتشيع ضمن مكونات الثقافة، ومهما كانت شكل هذه المشاركة إلا أنها مهمة في التعرف على تأثيرات الزاوية الثقافية وما يتصل بها من حياة الناس الاجتماعية.

(1) تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص 82.

3 - التكافل الاجتماعي:

وهو مما شاع أيضا في أوساط الزوايا الصوفية، ولابد وأن الزاوية العيساوية وشبكاتها الممتدة في ربوع الجزائر شاركت في هذا التكافل بعدة صور، منها أن مناسبات الموالد والمواسم الدورية أو السنوية كانت مجالا لإطعام الجوعى والفقراء والمعوزين، وقد نذكّر هنا بالبساتين والمزارع التي وهبها الحاكم علي خوجه باشا للشيخ ابن عيسى الحفيد الذي جعل أوقافا لزاويته، فلا بد وأن الزاوية كانت تنفق منها على الفقراء وتكفل الأيام، وتطور هذا المرفق لتصل أوقاف الزاوية إلى أزيد من 200 هكتار صادرتها السلطة الفرنسية ابان استعمارها للبلاد، كما سبق الإشارة إليها.

بل ينقل المؤرخ الفرنسي رين عن السلطة الفرنسية عثورهم على 23 رسالة من الدايات ومن بايات التيطري تعفي الزاوية من الضرائل ومن حق التويزة (السخرة) وتأمر القبائل بحترامهم[1]، وإن كان هذا السلوك معروف من حكام في أكثر من قطر عربي واسلامي حيال الزوايا، إلا أن ما يُفهم منه أن هذا الاعفاء لابد وأن سببه مشاركة الزاوية في أعمال دعم الشرائح الضعيفة من جهة، ومن جهة أخرى يشير إلى غنى الزاوية وثرائها.

ومثل هذا البُعد في أعمال زاوية «وزرة» من المهم النفاذ منه إلى هدفه وأثره، فلا بد وأن هدفه كان رفع مستويات الشرائح الاجتماعية ليتقارب فيها الفقير بالغني، أما أثره وإن كانت تعوزنا النقول عن المصادر القديمة في ذلك إلا أن يعض الشواهد تشير إلى أن خلق توازن اجتماعي كان من بين أهداف مؤسس زاوية «وزرة» الذي آثر ترك الحظوة عند السلطان الزياني في تلمسان، بما فيها ذلك التميز والرفعة التي كان يمكنه العيش فيها، إلا أنه هاجر إلى فضاء منطقة المدية حيث أسس زاويته بعيدا عن صخب والمدينة والمناطق الكبرى بأنسجتها الاجتماعية

(1) تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص 83.

غير المتكافئة لخلق انموذج اجتماعي آخر مختلف.

4 - **الثقافة والفنون: «فن العيساوة»**

لافت الفنون العيساوية نقدا شديدا لما تحتويه مشاهد قاسية قد تنحرف في بعض الأحيان إلى مخالفات عن أصل الطريقة، وهو ما نجده الانتقادات الشديدة التي وجهها الكثير من الإصلاحيين الجزائرين المعاصرين لأتباع الطريقة العيساوية. لكن في كل الأحوال يجب أن نحتفظ للزاوية العيساوية بدور أطر الفنون الجزائرية وطبعها بطابعها العيساوي المحلي، فعلى الرغم من أصول الطريقة المغربية إلا أن الفن العيساوي في الجزائر ارتبط بشكل كبير بعناصر الفن المحلي وزاد في تطويره وتأطيره فنيا وطنيا خالصا. وعلى سبيل المثال فالفن العيساوية في قسنطينة أعرق الفنون بها، وتأتي أهميته في أنه لا يزال يخلق للمدينة نوعا من الانتماء والتذكير بالماضي والتاريخ فهو لا يزال يقاوم حتى الان مغريات الموسيقى العصرية.

ويُلاحظ في الفن العيساوي بطابعه الجزائري جمعه بين الفنون بآلاتها وموسيقاها وبين الأناشيد بمضامينها الدينية التي أثرت في ترسيخ الكثير من المفاهيم الدينية في أوساط الشرائح الأمية ما وفر لها بدائل تعليمية لم تستطع تحصيلها. ومن بين ما يجب تسجيله للفن العيساوي المشاركة الواسعة لشعراء العيساوية في صياغة قصائد وأناشيد بمفردات جزائرية محلية ساهمت مع مرور الوقت في مراكمة رصيد شعري جزائري كبير، وأبرز عديد الشخصيات الجزائرية كشعراء وفنانين ساهموا في إثراء الحركة الأدبية في البلاد.

وللفنون العيساوية التي تقام في المواسم والزوايا، بصرف النظر عما يُسجل على ممارساتها من انتقادات، إلا أن اقامتها في مناسبات عامة يعكس فكرة إشاعة مفهوم التقبل للأخر والتسامح معه، بخلاف ما قد يُفهم من عبارة التصوف المفضية إلى التنسك والعزلة والابتعاد عن المشاركة في الحياة، وذلك بُعد من

أبعاد التأثيرات الاجتماعية للعيساوية.

5 - **المقاومة والهوية: الزوايا كقلاع حصية لقيمة الانتماء**

وهذا الجانب يقابل أيضا المفهوم المكرس للتصوف كونه عزلة عن الحياة بقصد التنسك والتعبد في الخلوات، فالعيساوية كما مر لم تكن زواياها وشيوخها في عزلة عن الحياة السياسية، فكما رأينا في سيرة الشيخ ابن عيسى الحفيد كانت آراؤه السياسية سببا في نفيه من المغرب، وكذلك في محنته مع السلطان الزياني في تلمسان، ومن بعده شيوخ زاوية «وزرة» الذين شاركوا بفاعلية في مقاومة الاستعمار الجزائري. لقد تحولت الزاوية في «وزرة» وفروعها إلى مراكز للتعبئة والدعم كما في حالة الشيخ علي بن محمد الخليفة الوزري الذي بادر إلى مبايعة زعيم الجهاد عبد القادر الجزائري مريديه على الانخراط في كتائب المقاومة معه.

لكن المقاومة لم تكن عسكرية فحسب؛ فقد حافظت الزوايا على مكونات الهوية الجزائرية، فرغم جهود المنصرين الحثيثة لاستمالة شرائح للدين النصراني، وجهود أخرى فرنسية لتعزيز اللغة الفرنسية لغة أولى في البلاد، إلا أن الزوايا بدورها الديني والتعليمي كان قلعة دفاع أخرى لتعزيز الهوية الجزائرية، ولا شك فإن الزاوية العيساوية كان لها الدور الأساسي عبر شبكات زواياها المنتشرة في ربوع البلاد، فنحن نجد أن الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة المستغانمي، كان عيساوي الطريقة في بدايته، وهو من أبرز الشخصيات التي كافحت التنصير وجهوده في البلاد.

خاتمة

اليوم، ورغم تحول بعض الزوايا إلى أطلال، ما يزال صدى ذكر «يا حي يا قيوم» العيساوي يُسمع في أمكنة ومناطق ومدن عديدة، وتترنم شرائح واسعة من الجزائريين بفنون «عيساوة» وقصائدهم، فلقد مثلت هذه الطريقة نسيجا اجتماعيا وثقافيا فريدا، تجلّى في قدرتها على صياغة توازنٍ قائم على اصالة الماضي واستمراره في الحاضر، عبر شبكات الزوايا التي خرجت المئات من حفظة القرآن والشعراء والعلماء والمصلحين، ومثلت ملتقى اجتماعي تكافلي يأوي الفقير واليتيم والأرملة، وقلاع جهاد حمت البلاد من المستمر وعززت هوية البلاد إلى حد أنه يمكننا القول بأن العيساوية في الجزائر يمثل تصوفا متجذر في الواقع.

الطريقة العيساوية في مصر الدخول والانتشار: لمحة تاريخية

محمد رجب تمام – شيخ زاوية الصف العيساوية بمصر

ملخص:

تهدف هذه المقالة العلمية إلى تتبع مسار الطريقة العيساوية في مصر منذ نهايات القرن العاشر الهجري وحتى العصر الحديث، مع التركيز على عوامل انتشارها وتحوّلها إلى جزء من النسيج الثقافي والفكري المصري. اعتمدت الدراسة على المنهج التاريخي التحليلي، مستندة إلى وثائق مخطوطة وإجازات شفوية ومصادرَ تاريخية، من خلال كتاب (أعلام الطريقة العيساوية) لشيخنا العلامة سيدي أحمد القطعاني، إذ يعد هذا الكتاب المرجع الأساسي في التأريخ للطريقة بمصر.

تنقسم المقالة إلى أربعة أقسام رئيسة:

1 . البدايات: بدخول الطريقة عبر الشيخ محمد المسطاري المغربي، والحديث دوره في تأسيس جسور بين المغرب ومصر من خلال التركيز على النخبة العلمية والتوسع الجغرافي.

2. القرن الثاني عشر الهجري: من الدعوة إلى المؤسسية: تُظهر تحوّل الطريقة إلى كيان مؤسسي عبر تلاميذ المسطاري، مثل الشيخ البديري في القاهرة والجبالي في الإسكندرية، واتصالها بمراكز علمية أخرى.

3 . عصر الشيخ عبد الرحمن الطوبي: بتناول مرحلة النضج الإداري والصوفي على يد الشيخ عبد الرحمن الطوبي المصري، الذي جعل الطريقة جزءا من المنظومة الرسمية للطرق الصوفية بمصر.

4. العصر الحديث» بإبراز استمرار التواجد العيساوي عبر زوايا متناثرة وشخصيات مصرية ووافدة، وصولا إلى الاعتراف الرسمي بالطريقة في القرن الرابع عشر الهجري.

وتكشف المقالة عن التفاعل بين التصوف المغاربي والمشرقي، ودور الرموز العلمية في نشر الطريقة، مع إبراز الدور التوثيقي للشيخ القطعاني في حفظ تاريخها.

كلمات مفتاحية: مصر، العيساوية، الأسيوطي، الطوبي، القطعاني، الصف.

البدايات: الشيخ المسطاري وجسر المغرب إلى مصر

يؤكد الشيخ القطعاني دخول الطريقة العيساوية منذ تاريخها المبكر إلى مصر، ففي أواخر القرن العاشر الهجري سكن بعض العيساويين من المغاربة مصر، واقتصر الأمر على ذلك، فلم تنتشر على أيديهم، مما أدى إلى اختفائها[1]. وفي القرن الحادي عشر دخل مصر الشيخ محمد المسطاري الذي يصفه الشيخ القطعاني بأنه «من أكثر مشايخ الطريقة العيساوية نشاطا في نشرها وأثرا قويا في تاريخها، وهو من أدخلها فعليا للشام والقدس الشريف وعزز وجودها في الحرمين الشريفين ومنه وممن أخذ عنه بلغت بلاد آسيا وأوروبا»[2].

ولد الشيخ المسطاري بالمغرب سنة 1044هـ/1634م، وأخذ عن علمائها سيما في جامع القرويين الذي تخرج فيه، قبل أن يلق أستاذه في الطريقة العيساوية الشيخ بلقاسم بن أحمد السفياني الذي أمره بالتوجه شرقا لنشر الطريقة، فانطلق في قبل أن رحلة مشرقية طويلة عام 1070هـ/1660م رفقة مجموعة من مريدي

(1) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار يشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 382.

(2) نفس المصدر، ص 117.

الطريقة العيساوية، ومنهم الشيخ علي عزوز التونسي الذي استقر في مرحلة لاحقة في زغوان بتونس، ومر الشيخ المسطاري في رحلته على طرابلس الغرب وأقام فيها لفترة[1].

واعتنى الشيخ القطعاني بالتأريخ للشيخ المسطاري ونشاطه العيساوي في مصر، بما يدل على أنه أكثر شخصية اعتنت بنشر الطريقة فيها. ويتضح من خلال قراءة فاحصة لسيرته، أنه نجح في توطين الطريقة في مصر عبر مسارين:

الأول/ التركيز على الدعوة في الوسط العلمي، ويدل على ذلك اتصال أبرز علماء مصر به في تلك الآونة، ومنهم الشيخ محمد البديري الدمياطي المحدث المصري الكبير الشهير بابن الميت (ت 1140هـ/ 1728م)، بل وأجيز الشيخ البديري من الشيخ المسطاري كأبرز شيوخ الطريقة في مصر[2].

ثانيا/ التوسع الجغرافي: وتم ذلك عبر شخصيات أخرى، فبالإضافة للشيخ البديري في القاهرة، استقر تلميذه الشيخ أحمد بن إبراهيم الجبالي مدينة الإسكندرية، وغيرهما في مناطق عديدة بمصر[3].

ويفهم من هذين المسارين أن الشيخ المسطاري، الذي كان عالما وتخرج في جامع القرويين، ركز على نشر الطريقة العيساوية من خلال النخبة العلمية، ما يشير إلى وزنه العلمي فتأثر شخصيات وازنة في التاريخ العلمي مثل الشيخ البديري، الذي وصفته كتب التاريخ والتراجم بمحدث وفقيه ومسند وقته وأوانه، يدل على أن الشيخ المسطاري نهج الأسلوب العلمي من خلال تدريس العلوم وكتبها كطريق للدعوة العيساوية، وبلغ شدة انتساب الشيخ البديري لشيخه المسطاري إلى

(1) ينظر عن تفصيلات حياة الشيخ المسطاري: نفس المصدر، ص 117 – 118.

(2) نفس المصدر، ص 122.

(3) نفس المصدر، ص 123.

حد نسبة الطريقة العيساوية إليه فسماها المسطارية، كما في نص إجازته لتلميذه الشيخ محمد بن زين الدين الدمشقي الشهير بأصطا، ونسب نفسه إليه فقال: «الدمياطي الشافعي مذهبا المسطاري طريقة»[1].

وهو ما يظهر في محطات رحلة المسطاري الأخرى، فالشخصيات التي اتصلت به في الشام والقدس والحجاز كلها شخصيات علمية بارزة. عاد الشيخ المسطاري من مصر إلى تونس، حيث استقر في بنزرت التونسية لفترة وتوسعت رقعة تأثيره إلى حد أن السلطان التونسي في وقته مراد بن حمودة باشا المرادي بنى له زاوية في بنزرت، وأخرى في منطقة رأس الجبل، قبل أن يعود مشرقا في رحلة طويلة،، حيث حج تسع مرات، وتوفي في مكة عام 1107هـ/1695م[2]، تاركا خلفه شبكة واسعة من الشخصيات والزوايا، كما يوثق الشيخ القطعاني في ترجمته له.

القرن الثاني عشر الهجري: من الدعوة إلى المؤسسية

مع مطلع القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، تحولت العيساوية إلى جزء من المشهد الصوفي المصري على يد جيل من تلاميذ المسطاري الذين قادوا استكمال المشيرة ودشنوا مرحلة جديدة من خلال المواقع التي نشطوا فيها، فكما اسلفنا سابقا نشط الشيخ البديري في القاهرة، والشيخ الجبالي في الإسكندرية.

وتدل تراجم الشيخين البديري والجبالي على إقبال الوسط العلمي على الأخذ عنهما، فقلما توجد شخصية علمية مصرية في عصرهما لم تتصل بهما وتأخذ عنهما، بل وخارج مصر كما تشهد بذلك إجازة البديري لتلميذه محمد بن زين الدين الدمشقي.

---

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، ص 119.

ويلفت الشيخ القطعاني في سياق حديثه عن استمرار أثر الشيخ المسطاري من بعده لفترات، إلى نشاط الشيخ إبراهيم بن كرامة الاسكندري تلميذ الشيخ الجبالي في نشر الطريقة الذي أجاز أبي الفتح محمد العجلوني الدمشقي في الطريقة العيساوية، ما يفهم منه أن الطريقة ازدهرت بشكل أكبر في الإسكندرية عنها في القاهرة.

وفي حديث الشيخ القطعاني أن الطريقة زادت في الأثناء أواصرها بمعقلها في المغرب، إذ تردد بعض شيوخ الطريقة المغاربة على مصر، ومنهم الشيخ امحمد الأسفي الحفيان الذي زر مصر عام 1131هـ/ 1719م والتقاه فيها عدد من العلماء المصريين وأبرزهم الشيخ منتصر بن حسام الدين بن أحمد السيوطي الشافعي (توفي بعد 1144 هـ،1731م) الذي صار شيخ الطريقة العيساوية في مصر في عصره[1].

وفي ذات الفترة زار الشيخ عبد المجيد المنالي مصر، أثناء مروره بها مشرقا في رحلته للجح سنة 1148هـ،1735م، وأخذ عنه جمع منهم الشيخ محمد كشك الذي صار أيضا شيخا للطريقة العيساوية، ويبدو أن الطريقة ازدهرت برجالها فالشيخ محمد المنالي شقيق الشيخ عبد المجيد، نقل عنه الشيخ القطعاني أنه التقى سنة 1167هــ،1754م الشيخ مكرم العيساوي أحد رجال الطريقة في القاهرة[2].

القرن الثالث عشر الهجري: عصر الشيخ الطوبي

واصلت الطريقة انتشارها في مصر في القرن الثالث عشر/ التاسع عشر الميلادي، وأصبحت من الطرق الصوفية المعروفة رسميا ولها زواياها، وهو ما

(1) نفس المصدر، ص 152 .

(2) نفس المصدر، ص 383.

يفهم من عديد من الوقائع التي ذكرها المؤرخ الجبرتي (ت1237هـ،1822م) في تاريخه حول الطريقة العيساوية، لكن الشيخ القطعاني له قراءة أخرى للوقائع التي ذكرها الجبرتي نفذ منها للتعرف على استمرار توافد رجال الطريقة من المغرب على مصر حتى ذلك الحين، عندم لاحظ أن أتباع الطريقة في مصر كان يؤدون الذكر بألفاظ يغلب عليها اللسان المغربي الدارج، مما أوقعهم في إنكار بعض العلماء لعدم فهمهم لطريقة الذكر[1].

لكن ذلك لم يحل دون تصدر شخصيات مصرية بارزة في قيادة الطريقة، فبرزت شخصيات تولت مشيخة الطريقة العيساوية كالشيخ عبد الرحمن الطوبي (ت بعد 1289هـ/1872م)، الذي حلّاه الشيخ القطعاني بقوله: «الأستاذ الفاضل حامل لواء الذاكرين ومقصد المحبين مربي المريدين، من أشرقت عليه أنوار الطريق في كل محفل ومحضر وسرى فيه مددها سريان الماء في العود الأخضر، من هابته النفوس وأجلته العيون وتخرج على يديه العارفون ووصل بسببه الواصلون، المرشد المسلك»، وقال بأنه شيخ الطريقة في مصر وممثلها الرسمي أمام أجهزة الدولة لمدة استمرت أكثر من ثلاثين عاما[2].

ويرصد الشيخ القطعاني أثر الشيخ الطوبي في أبرز تلاميذه، وهما الشيخ عبده محمد الخياطي، الذي صار خليفته من بعده مصر، والشيخ علي بن إبراهيم بوطلاق الشهير باسم المبروك الليبي (ت1332هـ،1914م تقريبا) الذي رجع إلى ليبيا وصار فيها شيخ الزاوية العيساوية العتيقة بمدينة درنة بها[3]، ما يشير إلى توسع تأثير الشيخ الطوبي إلى خارج مصر.

وعن أنشطة الشيخ الطوبي الأخيرة يرصد الشيخ القطعاني أنه ذُكِر بصفته

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، ص 185 .

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

شيخ الطريقة العيساوية في كتيب يحتوى على قائمة مشيخة الطرق الصوفية بمصر أصدره الشيخ علي البكري شيخ مشايخ الطرق الصوفية سنة 1265هـ/1849م، وذكر أيضا في قرار مشيخة الطرق الصوفية الصادر سنة 1289هـ/1872م الخاص بالطرق الصوفية الثلاثين التي يسمح لها بالمشاركة في النشاطات ذات العلاقة رسميا، وهو آخر ذكر له[1]. ويرجح الشيخ القطعاني أن الشيخ الطوبي توفي في القاهرة بعد سنة 1289هـ،1872م وبها دفن، وخلفه في مشيخة الطريقة العيساوية تلميذه الشيخ عبده محمد الخياطي[2].

القرن الرابع عشر الهجري والعصر الحديث

يبدو أن الشيخ الطوبي نجح في توطيد أركان الطريقة إلى حد أنها صارت من الطرق الصوفية الرسمية في الدولة وجهاتها، ففي كتاب الطرق الصوفية بالديار المصرية الذي وضعه الشيخ محمد توفيق البكري الذي تولى مشيخة الطرق الصوفية بمصر سنة 1310هـ،1892م، تضمن هذا الكتاب اسم الطريقة العيساوية مرفقا بترجمة موجزة لسيدي الشيخ الكامل محمد بن عيسى[3]، كما يخبرنا الشيخ القطعاني الذي لاحظ أن الشيخ الخياطي صار شيخا معتمدا للطريقة في الدولة بشكل رسمي بعد شيخه الطوبي، من خلال رصده لاسم الشيخ الخياطي شيخا للطريقة في اللائحة الداخلية للطرق الصوفي التي صدرت سنة 1323هـ،1905م، وفي عام 1324هـ،1906م أصدر الشيخ محمد توفيق البكري قراره باعتماد مشايخ الطرق الصوفية الثلاثة وثلاثين بمصر وكانت الطريقة العيساوية هي الرقم 28 بشيخها عبده محمد الخياطي[4].

(1) نفس المصدر، ص 186.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(4) نفس المصدر، ص 187.

وبعد الشيخ الخياطي تولى مشيخة الطريقة بمصر الشيخ الحاج محمد بن قاسم الكوهن الفاسي، الذي ولد بفاس وفيها نشأ وسلك الطريقة العيساوية قبل أن يفد إلى مصر في طريقه إلى الحج وأقام بها إلى أن توفي في 1333هـ،1915م، ويحدد الشيخ القطعاني مكان زاوية الشيخ الكوهن في مسجد في الفحامين مما يلي حارة الجودرية الكبيرة قرب مدفن مولاي علي بن العربي السقاط بالقاهرة، بل ينقل عن مصادر قديمة أن «له تلاميذ كثيرون وأصحاب منتشرون في بقاع الأرض» في اشارة واضحة إلى اتساع رقعة تأثير الشيخ الكوهن[1].

وفي الآونة نفسها برزت شخصيات مصرية تولت نشر الطريقة العيساوية إلى حد أنها جهودها وصلت على خارجها، ويذكر الشيخ القطعاني منهم الشيخ إبراهيم عبد القادر فرغوش الذي أخذ عنه الشيخ عمر بن علي الأماني من واحة إدري بوادي الشاطي جنوب ليبيا الطريقة العيساوية، واتصل به أثناء أسره من قبل الإنجليز في العلمين بمصر سنة 1365هـ،1946م وعاد لينشئ زاويتين عيساويتين في ليبيا إحداهما في واحة إدري والأخرى في واحة تمسان[2].

كما يذكر الشيخ القطعاني الشيخ علي سمره بالإسكندرية الذي أخذ عنه الطريقة العيساوية الشيخ عبد المجيد بالاعمى من بنغازي وعاد إليها ليؤسس زاوية في شارع باله ببنغازي وبقي بها إلى وفاته بطرابلس الغرب سنة 1376هـ،1956م. ويرصد العديد من الزوايا الأخرى في مصر منها زاوية بمدينة مرسى مطروح وانتهت منذ نحو 150 عاما، ويرصد مبنى لزاوية عيساوية مهجورة في الإسكندرية، وينقل أيضا عن شيخه الشيخ مختار السباعي أن في مدينة السويس زاوية عيساوية كان شيخها على اتصال به[3].

---

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، ص 384.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

العيساوية في العصر الحالي:

وفي وقتنا الحالي للطريقة العيساوية زاوية بمدينة الصف التابعة لمحافظة الجيزة، جنوب القاهرة، نشأت عام 2013م من جمع ضم في بداياته عدد من الفقراء المحبين قبل أن يتنامى بمرور الوقت ويتحول إلى نواة للزاوية.

وقد أكرمني الله تعالى، أنا كاتب هذا المقال، بالتعرّف على حضرة مولانا العارف بالله سيدي القطعاني من خلال متابعة عدد من مقالاته الالكترونية، قبل أن يمنّ علي بكرامة لقائه بمدينة طبرق في شهر نوفمبر عام 2012م، إذ صافحني بقراءة الفاتحة خلال جلسة دشنت مرحلة جديدة من حياتي، ثم تعاهدني بوصال لم ينقطع بحمد الله.

في لقائي به في مدينة طبرق عرضت عليه مشروعي كتابين كنت اجتهدت في العمل عليها، الأول: «فيض الامداد من عطايا الملك الوهاب» وهو مجموع صلوات على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، اطلع عليه وأرشدني لبعض الإصلاحات فيه وحثني على اتمامه، وذكر لي أنه كثيرا ما يحث مريديه على ضرورة أن يكتب كل منهم صلاة خاصة به على النبي صلى الله عليه وسلم.

والثاني كنت اجمع فيه ما يفتح الله به من فهوم في علاقة الانسان بربه، فحثني أيضا على اتمامه وسمّاه «الفريد فيما ينفع المريد»، وأجازني في قراءة حزب «سبحان الدايم».

ولازلت بحمد الله أعيش بمدد تلك الجلسة صحبة اخواني في زاوية الصف، وقد أتممنا في مجالسنا مدارسة العديد من كتبه رضوان الله عليه، ككتاب «الغوث» و«أعلام الطريقة العيساوية» و«مواجيد المحبين» وغيرها، ونعقد مجالس قراءة حزب سبحان الدايم بشكل دوري.

خاتمة

مثّلت الطريقة العيساوية في مصر مثالا على التفاعل بين التصوف في مدرسته المشرقية، باعتبار مصر حاضنة لكل الثقافية والفكر الإسلامي المشرقي، وبين التصوف المغاربي من خلال أهم مدارسه الصوفية، وهي المدرسة العيساوية الجزولية. خاصة وأن الطريقة العيساوية دخلت على يد شخصيات علمية بارزة في التاريخ الإسلامي، مثل الشيخ المسطاري الذي تتلمذت له النخبة العلمية في مصره، بل وأكثر من ذلك استطاع خلق ربط بين أبرز حواضر العلم المصرية، وتحديدا القاهرة من خلال الشيخ البديري، والإسكندرية من خلال الشيخ الجبالي، ما جعل المدرسة العيساوية أحد أسباب الارتباطات الفكرية في التاريخ المصري.

في القرون التالية، تعزّز التواجد العيساوي عبر تحوّله إلى كيان مؤسسي تحت قيادة شخصيات كالشيخ عبد الرحمن الطوبي في القرن الثالث عشر الهجري، الذي جسّد مرحلة النضج الإداري والصوفي، وصولًا إلى الاعتراف الرسمي بالطريقة في العصر الحديث كإحدى الطرق الصوفية المعتمدة في مصر، مع استمرار تواصلها مع جذورها المغاربية عبر الزوايا والشيوخ الوافدين.

ولا يُغفل الدور المحوري للتوثيق الذي قام به الشيخ القطعاني، الذي حفظ تاريخ الطريقة عبر مصنّفات جمعت بين الوثائق النادرة والإجازات المخطوطة والروايات الشفوية، مما جعلها مرجعا لا غنى عنه لفهم المسار التاريخي للعيساوية وتشابكاتها الفكرية والثقافية في التاريخ المصري.

المدرسة العيساوية في بلاد الشام وتركيا
دراسة تاريخية لمسار الانتشار وتفاعلات التكيف الثقافي
(القرن 11 - 13هـ/17 - 19م)

د. أحمد الحراري، باحث في الشأن الثقافي والفكري، ليبيا

ملخص

يتتبع هذا المقال العلمي مسار من مسارات انتشار الطريقة العيساوية في العالم الإسلامي، وتحديد مسار الانتشار في الشام وتركيا، كاشفا عن دخول الطريقة إلى الشام على مرحلتين رئيسيتين: الأولى عبر الشيخ محمد المسطاري (ت 1096هـ/1685م)، قادما بها من المغرب عبر تونس ومصر والحجاز، حيث أسس زوايا في دمشق والقدس ونابلس، أما المرحلة الثانية عبر الشيخ محمود صبري الداغستاني (ت 1354هـ،1936م)، الذي نقل الطريقة من مكة إلى حمص بالشام.

أما في تركيا، فبرز دور الشيخ عبد القادر راشد خلوصي (ت 1322هـ/1904م) وتلميذه الشيخ كمال الدين الحريري (سنة 1299هـ/1882م) اللذين مثلا أبرز شخصيتين للمدرسة العيساوية في تركيا. ومن خلال كل الشخصيات تبرز هذه المقالة انتقال السمات والخصائص العيساوية من المغرب إلى المشرق، ما جعل الطريقة العيساوية من أهم روافد تطور الفكر الإسلامي ومن أهم جسور الارتباط بين المغرب الإسلامي ومشرقه.

اعتمد البحث على المنهج التاريخي التحليلي في تتبع مسار انتقال الطريقة

عبر الرحلات والإجازات، وعلى المنهج الوصفي لتحليل دور الزوايا والشخصيات في تفاعلها مع البيئات الجديدة في دمشق وحمص وإسطنبول.

أما عن مصادره، فقد أعتمد بشكل أساسي على كتاب «أعلام الطريقة العيساوية» للشيخ أحمد القطعاني، كونه انفرد بالتأريخ للطريقة في القطرين، الشامي والتركي، كما أنها احتوت على العديد من الوثائق التاريخية، مع الاستعانة المحدودة ببعض المصادر المشرقية حول الطريقة، وهو ما يعزز أهمية كتاب كمرجع فريد.

كلمات مفتاحية

الطريقة العيساوية، بلاد الشام، تركيا، المسطاري، الداغستاني، خلوصي.

مقدمة

نشأت الطريقة العيساوية في مكناس بالمغرب خلال القرن العاشر الهجري على يد الشيخ محمد بن عيسى المعروف بالشيخ الكامل، الذي أسس مدرسة صوفية متكاملة تجمع بين الذكر والتصوف العملي والعلم الشرعي. انتشرت بسرعة في الجزائر، تونس، ليبيا، ثم في مصر والحجاز، حيث أصبحت زواياها مراكز تأثير وانتقال للمعارف العيساوية في أصولها المغاربية[1].

ووصول الطريقة العيساوية إلى بلاد الشام وتركيا مثل محطة محورية في تاريخها، وقد كشف هذا الوصول عن قدرتها على تجاوز الحدود الجغرافية والثقافية، عبر تفاعل شيوخها مع الأنساق الاجتماعية والثقافية في مختلف الأقطار الإسلامية.

(1) ترجمت للشيخ الكامل محمد بن عيسى العديد من المصادر القديمة والدراسات الحديثة، مثل دوحة الناشر لابن عسكر الشفشاوني، وإتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس لعبد الرحمن بن زيدان، والشيخ الكامل سيدي محمد بن عيسى: طريقة وزاوية واستمرارية للشيخ علال العيساوي، وأعلام الطريقة العيساوية للشيخ أحمد القطعاني. اقتصرت على الإشارة لهذه المصادر للرجوع إليها لمن أراد التوسع، لالتزامي بعناصر المقالة حول وصول الطريقة وانتشارها في الشام وتركيا. وسأعتمد على كتاب الشيخ القطعاني في ذلك بشكل أساسي لأنه مصدري في التعرف على تاريخ الطريقة في القطرين.

1 . الطريقة العيساوية في بلاد الشام: من المغرب إلى مكة المكرمة إلى الشام

أولا : المرحلة الأولى على يد الشيخ المسطاري:

الشيخ محمد المسطاري المكناسي، الذي ولد في مكناس المغربية سنة 1044هـ/1634م، يعتبر بحق الرائد الأبرز في نشر الطريقة العيساوية في المشرق العربي، حيث بدأت مسيرته العلمية في جامعة القرويين بفاس، تلك الحاضرة العلمية العريقة، والتي تلقى فيها علومه الشرعية على يد شيوخ كبار، قبل أن يسلك الطريقة العيساوية على يد شيخه بلقاسم بن أحمد بن اللوشه المشهور بأبي عسرية، الذي أمره بالرحلة شرقا لنشر الطريقة، فشرّق رفقة عدد من إخوان الطريقة، حاملا رسالة الطريقة العيساوية[1].

كانت رحلة المسطاري المشرقية، التي بدأت في عام 1083هـ/1672م، رحلة تحمل في طياتها بذور انتقال جديد للطريقة لتضم بين أعلامها أبرز علماء المشرق الإسلامي، فمن تونس إلى طرابلس ثم مصر، ثم عاد إلى تونس مجددا سنة 1083هـ،1672م واستقر في بنزرت لفترة كانت محطة محورية في مسيرته، إذ بدأ فيها تأسيس الزوايا، زاوية بنزرت التي بناها له باي تونس مراد بن حمودة باشا المرادي وأوقف عليها أوقافا للفقراء والمريدين، وأسس زاوية أخرى بمدينة رأس الجبل التي أقام بها لفترة[2].

ثم شرّق الشيخ المسطاري مجددا، وهذه المرة نحو الشام، فدخل دمشق في غرة جمادى الأولى سنة 1096هـ/1685م، حاملا معه الطريقة التي أراد لها أن تتجذر في تربتها الجديدة، فلم يكن وصوله إليها حدثا عابرا، بل كان بداية لمرحلة

---

(1) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 117 – 118.

(2) نفس المصدر، ص 118.

جديدة للطريقة في المشرق، إذ لقي ترحيبا واسعا من أهل دمشق، الذين وجدوا فيه ما فقدوه في الجامعات وحلق العلم، كما ذكر المؤرخ التونسي حسين خوجه في كتابه «ذيل كتاب بشائر أهل الإيمان»، واصفا إياه بالذي «تهرع إليه الخلق ويأخذون عنه» فاشتهر «في الحرمين الشريفين وبلاد الشام وحلب وحماه والقدس الشريف وخليل الرحمن وكل بلاد دخلها تهرع إليه الخلق ويأخذون عنه ويعطيهم الإذن في طريقته وسلوكه وله في جميع هذه البلاد المذكورة زوايا عامرة وتلامذة مقيمون على أحزابه وأوراده وحضرة الذكر»[1]، بل ترجمت له مصادر التاريخ المشرقية، ككتاب «سلك الدرر في رجال القرن الثالث عشر» للمرادي الذي وصفه بأنه جمع بين العلم والتصوف.

وقد تجلى هذا الجمع بين العلم والتصوف في تلاميذه الذين اختارهم، وأصبحوا لاحقا أعلاما بارزين في حواضر الشام، ففي دمشق، أخذ عنه الشيخ محمد بن خليل العجلوني، أحد أبرز محدثي القرن الثاني عشر الهجري، الذي كتب له إجازة مطولة في الطريقة، وقال له: «جئت من المغرب لأعمر ديارك»، وهي عبارة تحمل في طياتها رؤيته الواضحة منذ البداية في نشر الطريقة[2]. وفي دمشق أيضا أخذ عنه الشيخ عبد الرزاق السفرجلاني، الذي توارثت أسرته من بعده مشيخة الطريقة العيساوية في دمشق، حيث كان يقيم أحفاده مجلس عيساوي في الجامع الأموي، وإلى جانب الأسرة السفرجلانية، كان للأسرة العجلونية مجلسها العيساوي أيضا في الجامع الأموي[3].

لم تكن دمشق محطة الشيخ المسطاري الوحيدة، بل امتدت رحلته إلى القدس،

(1) نفس المصدر، ص 119 . وكذلك ذيل بشائر أهل الإيمان في فتوحات آل عثمان، حسين خوجة، المكتبة الثقافية، القاهرة، 2001م، ص 158 .

(2) أعلام الطريقة العيساوية، نفس الصفحة.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

فأخذ عنه فيها علماء أعلام، كالشيخ عبد الله عبد الغفور الجوهري وابنه عبد الله، والشيخ أحمد بن صلاح الدين بن أحمد صالح بن عمر العلمي الذي كان شيخ زاوية القدس العيساوية، وهو أحد وجهاء القدس المعدودين، وإمام ومدرس وواعظ بمسجد الصخرة المشرفة وخطيب المسجد الأقصى[1]. بل وصل إلى أثر الشيخ المسطاري إلى نابلس، ففيها أخذ عنه الشيخ عبد الله الشرابي النابلسي الشافعي المفسر، والشيخ خليل الحارثي، الذي كان يُنعت بأنه خليفة المسطاري[2].

ومن بين من أخذ عن الشيخ المسطاري في الشام، الشيخ محمد سبط الكاملي، والشيخ عثمان بن حمودة إمام الجامع الاموي، بالإضافة لما ذكره المؤرخ التونسي الخوجه من دخول الطريقة على يديه إلى حلب وحمص أيضا. ورغم أن مؤرخي المشرق لم يذكروا تفاصيل منهج الشيخ المسطاري الدعوي، إلا أن طبيعة أعمال تلاميذه – وهم علماء محدثون وفقهاء كما رأينا – تشير إلى أنه اعتمد على تعميق الجانب العلمي إلى جانب التربية، فلم يكن التصوف عنده مجرد أذكار، بل كان طريقا متكاملا يجمع بين الظاهر والباطن.

لقد صار الشيخ المسطاري رمزا للطريقة العيساوية في المشرق، لكن الأمر لم يقتصر على ذلك، فانتشار زواياه وتلاميذه من القدس إلى نابلس إلى دمشق، جعله رمزا من رموز التواصل بين المغرب والمشرق ومرحلة من أهم المراحل في تاريخ هذا التواصل والتأثير.

ثانيا/ المرحلة الثانية على يد الشيخ الداغستاني:

أما المرحلة الثانية لدخول الطريقة العيساوية إلى الشام فتمثل محطة بارزة في تاريخ انتشارها، وكما انطلقت المرحلة الأولى من المغرب إلى الشام على يد

---

(1) نفس المصدر، ص 123.

(2) نفس المصدر، ص 124.

الشيخ المسطاري، كذلك كانت هذه المرحلة من المغرب أيضا على يد الشيخ محمد البهلول آل الشيخ الكامل الذي التقاه الشيخ محمود صبري الداغستاني في مكة المكرمة، فأجازه في الطريقة العيساوية بعد أن صحبه وسلكها على يديه. لكن المختلف في هذه المرحلة أن قاعدة وجود الطريقة لم تكن في دمشق وإنما في حمص، على الرغم من أن هذه الأخيرة دخلتها الطريقة في عهد الشيخ المسطاري كما ذكرنا سابقا.

ينتسب الشيخ محمود صبري بن عبد الرحمن الجوري الداغستاني المكي إلى داغستان كما يدل لقبه، أما نسبة «الجوري» فربما تكون إلى منطقة «جوره»، وهي موجودة في فلسطين وكردستان، ما يشير إلى احتمال استقراره في إحداهما خلال مراحل مبكرة من حياته أو فترة طلبه للعلم، قبل أن يستقر في مكة المكرمة التي تتلمذ فيها على يد علماء عصره واغترف من معين معارفهم[1].

وفي أحد مواسم الحج التقى الشيخ الداغستاني بالشيخ محمد البهلول بن سعيد بن أبي مهدي آل الشيخ الكامل المكناسي، أحد أعلام الطريقة العيساوية في المغرب، فانتفع بعلمه ولازمه وسلك على يديه الطريقة العيساوية، وأجازه فيها[2]، ليمثل ذلك اللقاء وتلك الإجازة حلقة جديدة في مسار انتشار الطريقة في الشام.

لا تتحدث المصادر التاريخية بتفصيل عن حياة الشيخ الداغستاني، لكن محطات حياته الواضحة تبدأ من داغستان التي ولد فيها سنة 1277هـ،1860م[3]، ثم إلي جوره ثم مكة المكرمة، ويبدو أنه تميز عن أقرانه وعلماء عصره لفتت أنظار الدولة العثمانية إليه، فكلفته بمهام قضائية في مناطق مختلفة، منها حمص التي يبدو أنه استقر فيها لفترة، ما جعل مؤرخي حمص يهتمون بذكره، بالإضافة الى أن توطد

(1) نفس المصدر، ص 207.

(2) نفس المصدر، ص 208.

(3) نفس المصدر، ص 207.

علاقات علماء حمص به يدل على أن مقامه بينهم قد طال.

وكان من بين علماء حمص الذين ارتبطوا بشكل وثيق بالشيخ الداغستاني، الشيخ سعد الدين السعدي، المتوفى سنة 1951م، والشيخ محمد الخالد السكاف، المتوفى سنة 1937م، اللذين ارتبط سلكا الطريقة العيساوية على يديه وأجازهما فيها ومنحهما الإذن بنشرها وتلقين أورادها، فارتبط اسمهما بها. ولأهمية تلك الإجازة التي تمثل وثيقة تاريخية لانتقال الطريقة إلى حمص فقد أرخ لها الشيخ القطعاني، وذكر أنها لا تزال موجودة بخط الشيخ الداغستاني مؤرخة بسنة 1330هـ/1912م[1].

وكدليل على مكانة الشيخ الداغستاني في تاريخ المدرسة العيساوية، فقد وصفه الشيخ القطعاني بأنه «المبارك كثير العبادة والأوراد تالي الأحزاب والأذكار، له بركات، وسيم الصلاح والولاية، عليه لائحات المحبوب المحب، أثر الولاية عليه ظاهر ولسانه بالله ذاكر، كتلة من الأخلاق النبوية وقطعة من الأنوار المحمدية، علم دافق وذكر لائق وورع قاطع للعلائق»[2].

أما علاقته بالشيخ البهلول المكناسي، فتعكس عمق الارتباط بين شيوخ الطريقة في المغرب والمشرق، حيث ينقل الشيخ القطعاني سلسلة نسبة الشيخ البهلول إلى مؤسس الطريقة العيساوية الشيخ الكامل محمد بن عيسى، ما يعزز شرعية الإجازات المتبادلة بينهم[3]. وقد وصف الشيخ الداغستاني أستاذه البهلول في إجازته للشيخين السعدي والسكاف بأنه «المرشد الكامل المتبحر في علمي المعقول والمنقول»[4]، وهي أوصاف تؤكد مكانة البهلول العلمية بتبحره في علوم

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) نفس المصدر، ص 344.

(4) نفس المصدر، ص 207.

المعقول والمنقول إلى جانب مكانته الصوفية. وتجسد إجازة الشيخ البهلول للشيخِ الداغستاني الجهود الكبيرة التي بذلها في نشرِ الطريقة خارج المغرب. وذلك أن الشيخَ القطعاني وثق وجود إجازات للشيخِ البهلول في الجزائرِ وبنغازي؛ مما يبرِز انتباهه للشيخ البهلول كشخصية مهمة في نشرِ الطريقةِ، كما تؤكد هذه الإجازات بدورها أهليته في النشر والتدريس والإرشاد.

ومثل الشيخان السعدي والسكاف امتدادا لسلسلة لانتقال من مكناس إلى حمص، ليس في امتداد الطريقة عبر سلسلة الاسناد فقط، بل في جمعهما بين الانتماء للطريقة والانخراط في الحياة العلمية والاجتماعية، فالشيخ السعدي، هو شيخ الطريقة السعدية الجباوية العريقة في الشام، وانخراطه في العيساوية أيضا يدل على أن خطابها كان مميزا بشيء استدعى انتسابه لها، بل كانت الزاوية السعدية التي يترأسها هو المكان الذي يقصده الشيخ الداغستاني دوما، في مؤشر آخر يدل على قدرة العيساوية على التلاقح مع الطرق الصوفية الأخرى.

أما الشيخ السكاف، فكان شخصية علمية بارزة جمعت بين التصوف والمعارف الشرعية والأدبية وعلوم عصره الأخرى. ولد سنة 1860م في حمص وتلقى علومه فيها، قبل أن يرتحل إلى مكة المكرمة لمواصلة دراسته في العلوم الشرعية، كما تلقى علوما أخرى من بينها علم الفلك، قبل أن يعود إلى حمص ويصير فيها إماما لجامع جده الشيخ عمر السكاف. وقد عرف الشيخ السكاف بثقافته الواسعة[1]، فهو كما وصفه الشيخ القطعاني: «خزانة علم تفيض وتسهب ومداد سيال لا ينضب، الراسخ المتمكن الشاعر الأديب المتفنن، علومه لا يحتاج واصفها إلى بيان تغني آثارها عن إقامة البرهان»[2]. ومن بين أهم أثاره وأشهرها كتابه «تاريخ حمص» الذي شاركه في تأليفه مؤرخ حمص الخوري أسعد، ويعد إلى اليوم من أكبر وأهم

(1) نفس المصدر، ص 209.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

مراجع تاريخ المدينة[1].

لم تقتصر حياة الشيخ السكاف على النشاط الصوفي والعلمي، فقد شارك في المجال الاقتصادي، وبسبب أخلاقه العيساوية الصوفية أقبل التجار على مشاركته والتعامل معه، فوصلت منتجاته إلى الهند والحبشة وسنغافورة، وقد عكس بذلك مفاهيم عميقة في الفكر العيساوي على صلة بمفهوم الحياة بمعاني للزهد تختلف في عمقها عن فكرة الانعزال وعدم المشاركة في الحياة[2].

لقد عرف الشيخ السكاف بثقافته الواسعة التي شملت الفقه والأدب والتاريخ والفلك، بل وبدرايته بنظريات الجغرافية الحديثة وقتها، ومما نقل عنه حواره العميق مع مفتي حمص حول كروية الأرض، حيث استطاع إقناعه بالرأي العلمي مستندا إلى أدلته العلمية. وغير ذلك فقد امتلك مكتبة ضخمة تضم آلاف الكتب والمخطوطات النادرة، ولما تعرضت للضياع والتلف اعتبرها علماء حمص ومفكريها خسارة ثقافية كبيرة[3].

وتظهر العديد من المواقف في حياة الشيخ السكاف تأثير الفكر العيساوي فيها، كالتسامح مع الآخر، فقد كان له دور في الحوار المذهبي في بلاده، حيث رفض تكفير الشيعة بسبب مسائل خلافية فقهية مثل مسح الأرجل في الوضوء، وأكد أنها مسألة اجتهادية تحتمل التأويل، وإن كان هذا يظهر انفتاحه الفكري وقدرته على الحوار بالحجة، فالقبول الآخر هو مبدأ عيساوي في الصميم كما هو معروف في شخصية الشيخ الكامل نفسها[4].

---

(1) طبع الكتاب قديما سنة 1940م في قسمين، ولا يزال المعول عليه في تاريخ مدينة حمص المعاصر.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 210.

(3) نفس المصدر، ص 209.

(4) نفس المصدر، ص 210.

واتسع تأثير الشيخ السكاف إلى حد أن مجلات تصدر في حواضر العلم الأخرى، مثل مجلة «المنار» المصرية، نشرت مقالاته، بل أشادت بأدبه وعلمه لاتساع معرفته التي اجتذبت إليه أهل جعلت الفكر والثقافة فصاروا يقصدونه. وبلغ ارتباطه بالكتاب ملغا كبيرا إلى حد أنه استمر في التحصيل العلمي والاطلاع على جديد الثقافة حتى عندما فقد بصره في أخريات حياته، فكان يطلب من أصدقائه أن يقرأوا له.

ومن مظاهر انعكاس الفكر العيساوي في شخصية الشيخ السكاف، انتاجه الأدبي الذي يدل على مشاركته الكثيفة، فكما عرف عن أغلب العيساويين درايتهم الواسعة بالأدب والمشاركة فيه، فقد قرض الشيخ السكاف العشرات من القصائد بأسلوب رصين حتى أن بعض القصائد القديمة نسبت له[1]. وفي كل الأحوال فشعره يعكس ثقافة أدبية رصينة وظفت معرفه ودرايته بفنون الأدب والبلاغة في توصيل رسائله الصوفية العيساوية.

وعموما فهذه المرحلة تبين دور الشخصيات المثقفة في نقل المعارف والطرق الصوفية عبر الجغرافيا الإسلامية، حيث مثل الشيخ الداغستاني جسر مرور بين المشرق والمغرب، بينما مثل تلاميذه في حمص امتدادا محليا لهذا الجسر، مزجوا فيه بين التصوف والعلم والاقتصاد. كما تظهر وثائق الإجازات المتبادلة أهمية السند الصوفي في بيان الخلفية العلمية المؤسسة لشخصيات التصوف، حيث كان التلقي المباشر عن الشيوخ المجازين شرطا أساسيا للحفاظ على استمرارية السلسلة وضبطها، لكن في نفس الوقت لا تمنح إلا لمن تأهل لها علميا، بل وتعزز هذه الاجازات المكانة العلمية لمن يحملها، كما في الشيخ البهلول ومن بعد الداغستاني والسعدي والسكاف.

---

(1) نفس المصدر، ص 211.

ويمكن القول إن المرحلة الثانية لدخول الطريقة العيساوية إلى الشام، عبر الشيخ الداغستاتي وتلاميذه، لم تكن انتقالا جغرافيا فقط، بل كانت عملية إثراء ثقافي وروحي تجلى في اندماج العيساوية مع النسيج الاجتماعي في حمص، حيث استطاع شيوخها أن يجمعوا بين التصوف والعلم، وبين المحلية والانتماء الأوسع للأمة الإسلامية، مما جعل منهم أعلاما في تاريخ المدينة وتاريخ الطريقة العيساوية.

2 - الطريقة العيساوية في تركيا: من المغرب إلى إسطنبول مرورا بتونس وطرابلس

سنتحدث هنا عن وصول أثر الطريقة العيساوية إلى بلاد تركيا، حيث كانت إسطنبول، دار الخلافة الإسلامية، محطة للكثير من علماء الإسلام، ومنهم علماء ورجال الطريقة العيساوية الذين نقلوا معهم معارف مدرستهم في فترات مختلفة، ومن أكثر من بلد مثل المغرب والجزائر وتونس وليبيا وغيرها. ومن الثابت أن الشيخ محمد المسعودي (ت 1288هـ،1871م) وابنه الشيخ أحمد (ت 1314هـ،1897م). وحفيده الشيخ سعيد (ت 1380هـ،1961م)، ترددوا على إسطنبول، وأثناء وجودهم فيها اتصلت بهم شخصيات من علماء تركيا وسلكوا على أيديهم الطريقة[1]. لكن أبرز من نشط في نشرها في تركيا كان تلميذهم العالم اللغوي الشيخ محمد علي أبوعجيلة الطرابلسي، الذي مهد لوجود عيساوي متميز في البلاد، تجسد في شخصيات علمية بارزة مثل الشيخ عبد القادر راشد خلوصي وتلميذه الشيخ كمال الدين الحريري، اللذين مثلا بدورهما حلقة وصل بين المعارف المغاربية والوسط العثماني.

(1) نفس المصدر، ص 386.

أولا/ الشيخ عبد القادر راشد خلوصي: رمز التصوف العيساوي في إسطنبول

ولد الشيخ عبد القادر راشد خلوصي في إسطنبول عام 1260هـ/1844م، في فترة كانت فيها المدينة مركزا عالميا للعلم الإسلامي. وتلقى تعليمه في مدرسة جامع السليمانية، التي كانت منارة للعلوم الشرعية والعقلية، وحصل على إجازات علمية من كبار مشايخها، مثل الحافظ وصفي القسطموني سنة 1871م. تميز الشيخ خلوصي بغزارة علومه وتنوع مجالاتها؛ فإلى جانب تمهره في الفقه الحنفي الذي جعله مرجعا للفتوى، كان أيضا عالما بالتصوف، وشاعرا، وأديبا.

ولم يمنع الشيخ خلوصي التصوف والانشغال بالعلم والفتوى عن شغل الوظائف الرسمية، منها أنه عمل مدرسا بمدرسة جامع آيا صوفية، وقاضي عسكر الأناضول، وعضو مجلس عضو مجلس مصالح الطلبة سنة 1881م، وعضو مجلس امتحان القراء سنة 1889م، وعضو الهيئة العلمية في قصر السلطان سنة 1898م، ومستشار المشيخات العليا للسلطان سنة 1898م، وحصل على الوسام المجيدي من الدرجة الرفيعة والوشاح العثماني، ومن أبرز المهام التي تولها عضوية لجنة تدقيق الطبعة السطانية لصحيح البخاري التي ضمت كبار محدثي وعلماء الأمة[1]. وهذه الوظائف أبرزته كشخصية عيساوية مهمة أدخلت معارف الطريقة في دوائر الدولة في أعلى مناصبها، خاصة وأنه لم يكن مجرد راو لسند الطريقة العيساوية، بل من رجالها الذين سلكوها وفق قواعد السلوك والتربية فيها.

لقد سلك الشيخ خلوصي الطريقة العيساوية على الشيخ محمد علي بوعجيلة الطرابلسي، المهاجر من طرابلس إلى إسطنبول فجلس للتربية والتدريس فيها، وبها صحبه الشيخ خلوصي وطالت ملازمته له، فقد وصفه بـ«العالم والفاضل

(1) لخصت محطات حياة الشيخ خلوصي من ترجمته في أعلام الطريقة العيساوية، ص 201.

الكامل حافظ اللغة»[1] وهو أوصاف تدل على معرفته الوثيقة به، كما أن وصفه له بحافظ اللغة يدل على أنه من مصادره في تعلم اللغة العربية التي أتقنها إلى حد أنه صار يقرض به الشعر.

والواقع أننا لا نعرف الكثير عن الشيخ بوعجيلة، لكن من نص إجازة الشيخ خلوصي لتلميذه الحريري، يتبين أنه من تلاميذ الشيخ محمد المسعودي أحد أكبر شيوخ الطريقة العيساوية في طرابلس، وهو سلكها إلى يد شيخه الشيخ علي قاسم الشريف التونسي، وكان سببا في نقل أهم أسانيدها التونسية إلى طرابلس[2]. وربما كان الشيخ بوعجيلة من تلاميذه الشيخ المسعودي في العلم أيضا، إذ أن الشيخ المسعودي يعد من أعلام اللغة والأدب والشعر في تاريخ ليبيا العلمي، وهو ما يظهر في شخصية الشيخ بوعجيلة من خلال وصف تلميذه الشيخ خلوصي بحافظ اللغة.

وفي كل الأحوال شكل لقاء الشيخ خلوصي بالشيخ بوعجيلة في تركيا نقطة تحول في حياته، فبعد أن صحبه وتعلم وسلك على يديه الطريقة، أجازه فيها، وصار حلقة من حلقات سندها المتوالي عبر الأجيال، من المغرب إلى تونس ثم طرابلس فتركيا.

وقد انعكس تأثره بالطريقة العيساوية في إنتاجه الأدبي التي طبعه الطابع العيساوي في الاهتمام بقصائد المديح النبوي وأسماء الله الحسنى، كنهج يجمع بين حب سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم والذكر بأسماء الله الحسنى، وهو من المباحث الأساسية في العقيدة في الفكر العيساوي. ويظهر هذا التأثر جليا

---

(1) نفس المصدر، ص 203.

(2) عن الشيخ محمد المسعودي، ينظر أيضا أعلام الطريقة العيساوية، ص 181. وكذلك: أعلام ليبيا، الطاهر الزاوي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2005م، ص 364. تراجم ليبية، جمعة الزريقي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2005م، ص 511 وما بعدها.

في قصائده، مثل القصيدة «النورية» في مدح سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم، وقصيدة «وسيلة الرحمن» في أسماء الله الحسنى[1].

وقد وصف الشيخ كمال الدين الحريري شيخه الشيخ خلوصي بأنه «مدار الفتوى، الفقيه اللوذعي»، وقال عنه الشيخ القطعاني بأنه «الغواص في بحار المعرفة، الذي نال من الطريقة أسرارا وأنوارا»[2]. ومن مظاهر انعكاس الفكر العيساوي في حياة الشيخ خلوصي، درايته بعلوم الحديث حتى أنه كان عضوا بلجنة تدقيق الطبعة السلطانية لصحيح البخاري، التي ضمت كبار علماء العالم الإسلامي، إذ عرفت المدرسة العيساوية باهتمامها البالغ بعلوم الحديث الشريف.

لكن الأهم في مسيرته هو دوره كخليفة من خلفاء المدرسة العيساوية، حيث أذن له شيخه بوعجيلة بتلقين أوراد الطريقة العيساوية والتربية، وهو ما تجلى في إجازته لتلميذه الشيخ كمال الدين الحريري المؤرخة في سنة 1286هـ/1869م، التي عكست بشكل واضح رسوخه في معارف الطريقة العيساوية، بل وتاريخها أيضا، فوصفه لمؤسس الطريقة الشيخ الكامل محمد بن عيسى يدل على ذلك صراحة، إذ يقول عنه: «غوث الأغواث والأقطاب والأبدال وعين عيون الأعيان والأنجاب وفارس فراسة فرسان السر السابق في كل مجال وخلاصة خاصة أهل الخصوصية وأرباب فيوضات سني الأحوال ووارث حقيقة أسرار سريرة المتقدمين من أهل الكمال، الغوث الأكبر الفائق المعروف بين المغارب والمشارق بفحل الرجال والنور الأنور اللامع على الهواضب وربى الجبال والبدر الأظهر الساطع والشمس الأقمر الطالع بالأيام والليالي من غير أفول ولا مغيب ولا انتقال، الذي قال فيه العلماء العاملون والعقلاء العارفون: الأولياء شربوا من بحر الرسول الله صلى الله عليه وسلم بالأسطال وابن عيسى غرق فيه بالكمال حتى امتزج به شعره وبشره

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 202.

(2) نفس المصدر، ص 201.

ودمه ولحمه وعظمه والأوصال»[1].

توفي الشيخ خلوصي عام 1322هـ/1904م، ودفن في إسطنبول[2]، تاركا إرثا علميا وصوفيا مزج بين الفقه والتصوف والعقيدة، مما جعله علما من أعلام المدرسة العيساوية، وحلقة ربط ثقافي هامة بين أقطار العالم الإسلامي.

ثانيا/ الشيخ كمال الدين الحريري: تلميذ الشيخ خلوصي ومؤرخ التصوف.

وإذا كان الشيخ خلوصي يمثل القمة العلمية للعيساوية في تركيا، فإن تلميذه الشيخ كمال الدين محمد بن عبد الرحمن الحريري الحلبي الحسيني، زاده الاسطنبولي، (ت 1299هــ/1882م) يمثل الامتداد الفكري لها. ولد الشيخ الحريري في إسطنبول وتربى في أسرة علمية من أصول حلبية لها باع في خدمة المدرسة الرفاعية كما يبدو من لقبه «سبط الرفاعي»[3].

وهيأت التنشئة العلمية والصوفية الشيخ الحريري للتتلمذ على الشيخ خلوصي، فلزمه وأخذ عنه الطريقة العيساوية ثم أجازه فيها ليصبح أحد حملة السند العيساوي في تركيا. قال الشيخ خلوصي في نص إجازته للشيخ الحريري «أجزت للأخ في الله ومحبي لله الكيس الفطين والشريف الأمين السيد الشيخ»[4]، وإن كان هذا الوصف موجزا إلا أنه يشير إلى أن الشيح الحريري اتصل بالشيخ خلوصي بعد تخرجه في مدارس العلم وبعد أن صار من العلماء، ما يعني أنه كان في طبقته وسنه، خاصة وأنه توفي سنة 1299هـ/ 1882م، أي قبل وفاة شيخه بأثني عشر سنة.

(1) نفس المصدر، ص 204.

(2) نفس المصدر، ص 205.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة. وكذلك: تبيان وسائل الحقائق، كمال الدين الحريري، تحقيق عبد السلام أمين، مؤسسة كتاب ناشرون، بيروت، 2024م، ج1، ص 21.

(4) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 205.

وفي كل الأحوال، فالشيخ الحريري من أعلام عصره في تركيا، فهو من أكثر علماء تركيا تأليفا، ترك ما يقارب الأربعين كتابا بين العربية والتركية، أشهرها وأهمها كتابه «تبيان الحقائق في بيان سلاسل الطرائق» الذي أبان فيه عن موسوعية وإحاطة بمعرفة الطرق الصوفية وأسانيدها وإجازاتها وشخصياتها، مما جعله من أهم مؤرخي التصوف.

يبين ما سبق أن الطريقة العيساوية دخلت تركيا عبر مسارات متعددة، فمن ناحية، أتاحت الرحلات العلمية لشيوخ المغرب العربي - كآل المسعودي إلى إسطنبول - نقل معارف الطريقة في فترة لم تشهد اتساعا ملحوظا أو مشاركة فاعلة. ثم تم بروزها الفعلي على يد الشيخ خلوصي، لا سيما وأنه كان عالما ذا حضور فاعل في الوسط العلمي ومؤسسات الدولة. كما أسهم الشيخ الحريري - بمكانته مؤرخًا لكل الطرق الصوفية - في إدراج الطريقة العيساوية ضمن الطرق الفاعلة في تركيا، وذلك من خلال توثيق إجازته من شيخه خلوصي.

ولم يكن هذا الانتقال نقلا صوفيًا فحسب، بل كان تفاعلا ثقافيا، فمثلا، تأثر الأدب الصوفي التركي بأسلوب المدائح النبوية المغاربية بفضل التأثير العيساوي، ويتجلى ذلك في قصائد الشيخ خلوصي. كما أدت مشاركته في لجنة تدقيق طبعة صحيح البخاري إلى تعزيز مكانة المدرسة العيساوية في تاريخ علم الحديث الشريف، مؤكدا بذلك المشاركة العلمية الفاعلة لرجال العيساوية في الحياة العلمية.

خاتمة

تمثل هذه الدراسة محاولة لتتبع مسارات انتشار الطريقة العيساوية في بلاد الشام وتركيا، واكتشاف آليات التفاعل بين الأنساق الصوفية المغربية والمشرقية، وإبراز تحول هذه الطريقة من مدرسة محلية في مكناس إلى رافد رئيسي في تشكيل المشهدين الصوفي والعلمي للإسلام خلال القرنين الحادي عشر والثالث عشر الهجريين (السابع عشر والتاسع عشر الميلاديين).

في بلاد الشام، مثلت المرحلة الأولى (على يد الشيخ المسطاري) نموذجا للتصوف المنتج للمعرفة، حيث جمعت زواياه في دمشق والقدس ونابلس بين حلقات الذكر والعلم، وتصدرها علماء كبار كالشيخين العجلوني والسفرجلاني، فجعلوها مراكز جذب علمي وحولوها إلى جزء من النسيج العلمي الشامي. أما المرحلة الثانية (بقيادة الشيخ الداغستاني)، فقد كشفت عن مرونة الطريقة في الاندماج مع طرقٍ أخرى كالسعدية، وتفاعلها مع العلوم العقلية الحديثة عبر شخصيات مثل الشيخ السكاف الذي جمع بين التصوف والعلوم الحديثة، مما يعكس قدرة العيساوية على استيعاب التحولات الفكرية للعصر العثماني المتأخر.

أما في تركيا، فقد اتخذ التفاعل شكلا مؤسساتيا، فالشيخ خلوصي لم يكتفِ بدور الصوفي فقط، بل تولى وظائف عليا في الدولة، وانخرط في مجالات علمية متنوعة – كعمله في لجنة تدقيق الطبعة السلطانية لصحيح البخاري – ما جعله جسرا بين القيم العيساوية والمؤسسة العثمانية، في حين أدخل تلميذه الشيخ الحريري الطريقةَ العيساوية ضمن تاريخ الطرق الصوفية المشرقية عبر كتابه «تبيان الحقائق»، محولا العيساوية إلى منهج فكري قادر على الحوار مع النخب.

وتحديا للصورة النمطية التي تجعل المشرق المصدر الوحيد للتصوف، بيّنت الدراسة أن الطريقة العيساوية نقلت أنموذجا صوفيا مغاربيا — قائم على الجمع بين الذكر والمدائح النبوية والعناية بالحديث الشريف — إلى حواضر المشرق، بل وأثّرت في الأدب الصوفي التركي كما تجلى في قصائد الشيخ خلوصي التي أعادت إنتاج الأنماط الشعرية المغربية. وهكذا صار التصوف — بفضل المدرسة العيساوية — شبكة تفاعل تتخطى فكرة المركز الواحد.

حضور الزاوية العيساوية في المجتمع المغربي: وظائفها، تمظهراتها، وعلاقتها مع غير المسلمين

د. محمد الصديق احمموشي

أستاذ زائر بالمدرسة العليا للأساتذة بفاس، المغرب

ملخص

يبحث هذا المقال في تاريخ الزوايا بالمغرب بالغوص في أعماق الهوية الدينية والاجتماعية للمجتمع، حيث ارتبطت هذه المؤسسات الصوفية بذاكرة المغرب وتشابكت مع نسيجه التاريخي والسياسي. وتبرز الزاوية العيساوية كأحد أبرز تجليات التصوف المغربي، تميزا بمرونتها واتساع قاعدة أتباعها، ما جعلها ركيزة اجتماعية وروحيةً امتد تأثيرها من مكناس إلى عموم المغرب الكبير. ستسلط هذه المقال الضوء على الأدوار المتعددة للزاوية العيساوية، بدءا من وظائفها التضامنية خلال الأزمات، وصولا إلى أنشطتها المميزة التي أثارت اهتمام الرحالة الأجانب، مع تركيز خاص على طبيعة علاقاتها مع اليهود والمسيحيين في النصف الأول من القرن العشرين.

وسنعتمد في هذا المقال على منهجية تحليلية تزاوج بين السرد التاريخي وشهادات الملاحظين الأوروبيين، لتقديم قراءة شاملة تكشف عن التفاعل بين البعدين الروحي والمجتمعي للزاوية، وتفند الصور النمطية التي روّجها الاستعمار حول التعصب الديني في المغرب.

كلمات مفتاحية: الزاوية العيساوية، المغرب، الوظائف، اليهود، المسيحيون.

مقدمة

تعتبر الزوايا في المغرب ظاهرةً تاريخيةً متجذرة في عمق النسيج الاجتماعي والروحي للمجتمع، فلم تكن الزوايا مجرد مراكز للتعبد أو نشر التعليم الديني، بل قوى فاعلة في تشكيل الهوية المغربية، وفضاءات ومنصات للتضامن والتعايش بين المختلفين ثقافيا ودينيا. من هذا المنطلق، يمثّل البحث في تاريخ الزوايا استكشافا لـ«ذاكرة المكان» المغربي، التي تختزل قيم التكافل والتسامح وقدرة المجتمع على تجاوز الأزمات عبر آليات روحية واجتماعية متكاملة.

تُبرز الزاوية العيساوية، التي تأسست في القرن العاشر الهجري على يد الشيخ محمد بن عيسى المعروف بالشيخ الكامل، نموذجا رائدا لهذه الديناميات، فقد تفردت بخطاب صوفي يجمع بين التمسك بالشريعة والانفتاح على المجتمع، وبين الزهد الصوفي بمفهومه الأصيل والعمل المجتمعي، ما جعلها محطة جاذبة للفقراء والعلماء على حد سواء.

وإذا كانت الدراسات السابقة قد ركزت على الأدوار الدينية والتعليمية للزوايا، فإن هذه المقالة تنطلق من سؤال مركزي: كيف نجحت الزاوية العيساوية في ترجمة مشروعها الصوفي إلى فعل مجتمعي شامل، تجاوز حدود الزاوية النمطية ليشكّل نموذجا للتعايش بين الأديان في سياق تاريخي معقد؟

تنقسم الدراسة إلى قسمين رئيسيين:

- الأول: يتتبع الوظائف المتعددة للزاوية العيساوية، سيما الوظيفة الاجتماعية، كإغاثة المنكوبين وإدارة الأزمات وغيرها.

● الثاني: يحلل تمظهرات الزاوية في الكتابات الأجنبية، مُفنّدا التناقض بين الشهادة «الاستشراقية» التي صورت أعمال الزاوية العيساوية كأعمال همجية، وبين واقع ممارساتها القائمة على التسامح.

لا تقتصر أهمية هذه القراءة على كشف الأبعاد الخفية للتصوف المغربي فحسب، بل تسهم في تفكيك الرواية الاستعمارية التي حاولت تبرير احتلال المغرب عبر تشويه صورة مؤسساته الدينية، كما تفتح الباب لمقارنات مع نماذج صوفية أخرى في العالم الإسلامي، تظهر كيف تحوّل التصوف من فردانية زهدية إلى مشروع مجتمعي شامل.

أولا/ وظائف الزاوية العيساوية في المجتمع المغربي

ارتبطت الزاوية العيساوية بمؤسسها الشيخ محمد بن عيسى المشهور بالشيخ الكامل (872هـ/ 933هـ) الذي كان له الأثر البالغ في صنع التجربة العيساوية، واستيعاب أكبر عدد من الأتباع والمريدين، فضلا عن تأسيس نهج صوفي تميز بالمرونة مقارنة مع نهج باقي الزوايا الأخرى. وبناء عليه، اكتسبت هذه الزاوية شهرة واسعة في المغرب وخاصة بمدينة مكناس ومحيطها الجغرافي، كما حققت إشعاعا امتد خارج البلاد ليصل إلى طرابلس مرورا بالجزائر وتونس، ومصر والشرق الإسلامي.

سائد الاعتقاد في المجتمع المغربي بأن الأولياء ومؤسسي الزوايا بأنهم يمتلكون المعرفة والعلوم الدينية، سواء تلقاها بالقرويين أو من شيوخ الأزهر أو المدينة المنورة، فيلتف حولهم المريدين وعامة الناس سواء للتعلم أو لنيل بركتهم، وتكاد تكون العناصر الأساسية المشتركة في هذه الشخصيات تدور حول أبعاد ثابتة، كامتلاك الولي قدرة خارقة يُعبر عنها بـ«الكرامة»، والبركة الكامنة في جميع مناحي حياة الجماعات التي تلتف حول الأولياء[1]، ما يجعله قبلة للناس لإتباعه.

(1). الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2016م، ص 190.

والشيخ الكامل محمد بن عيسى فضلا عن نسبه الشريف، فقد لازم جامعة القرويين ونهل من علومها المختلفة وتتلمذ على علمائها، قبل أن يرجع إلى محل سكناه في مكناس ليؤسس فيها زاويته الرئيسية التي تحولت الى معقل لطريقته العيساوية[1]، ومارس عبرها العديد من الأدوار في مختلف المجالات حتى ارتبطت به مكناس وصار من علاماتها المميزة. وتتفق المصادر التي أرخت للشيخ الكامل، والدراسات الحديثة التي اهتمت ببحث سيرته وأعماله[2]، على أنه استمد تصوفه

(1) التاريخ الديني بالغرب الزاوية بين الروحي والاجتماعي والسياسي، عبد العزيز عموري، مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، فاس، 2019، ص 29 - 31.

(2) ترجمت للشيخ الكامل محمد بن عيسى العديد من المصادر، منها على سبيل المثال:

- دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، محمد بن عسكر الشفشاوني.
- ابتهاج القلوب بخبر الشيخ أبي المحاسن وشيخه المجذوب، عبد الرحمن الفاسي.
- مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن، محمد الفاسي.
- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، أحمد بن خالد الناصري.
- الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الاعلام، العباس السملالي.
- إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس،عبد الرحمن بن زيدان.

وفي الوقت المعاصر صدرت العديد من الكتب، مثل:

- الانيس الجليل في طريقة ومناقب سيدي محمد بن عيسى القطب الكامل، أحمد الخليفي.
- الشيخ الكامل سيدي محمد بن عيسى: طريقة وزاوية واستمرارية، علال العيساوي آل الشيخ الكامل.
- التصوف بالمغرب جوانب من تاريخ الزاوية العيساوية بمكناس ودورها الروحي والفكري والاجتماعي، عبد العزيز العموري.
- الشيخ الكامل محمد بن عيسى، أحمد القطعاني.
- أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني.=

من الطريقة الجزولية التي حظيت باهتمام واحترام كبير في الأوساط المغربية لما لشيخها محمد بن سليمان الجزولي من تأثير الولاية والصلاح فضلا عن دور الجزولية في دعم جهود مقاومة الغزاة الأجانب وقتها، فقد أخذ الشيخ الكامل تصوفه على أبرز ثلاث شخصيات مميزة من تلاميذ الشيخ الجزولي، وهم الشيخ أحمد الحارثي في مكناس[1]، والشيخ عبد العزيز التباع في مراكش[2]، والشيخ محمد الصغير السهلي بفاس[3].

وإن كان اتصاله بهذه الشخصيات الثلاث متّن علاقته بالجزولية ومكنه من فهم فكرها واصول منهجها، يلاحظ تعدد المناطق التي كانت هذه الشخصيات تنشط فيها، فمكناس وفاس ومراكش تعد من المعاقل المهمة للتصوف المغربي، وعليه فقد توثقت صلات الشيخ الكامل بأشهر أقطاب التصوف في عصره وكذلك بالمعاقل الصوفية المهمة في عصره.

ويعكس مُجمل ما كتبته المدونة المصدرية عن الشيخ الكامل أنه لم يكن صوفيا نمطيا بالمعنى الدارج والسائر، فهو بالإضافة الى تكوينه العلمي الذي يبدو واضحا أنه كان تكوينا واسعا في أغلب علوم عصره بالنظر الى الآثار التي تركها خلفه كالمنظومات الشعرية والنثرية[4]، فقد انخرط في عالم الأعمال والمال حتى صار من أثرياء عصره

=وفي الكتاب الأخير أوسع وأكبر ترجمة للشيخ الكامل، والكتب برمته من أهم مصادر تاريخ الطريقة العيساوية، وسنعتمد عليه بالإضافة لدراسة د. عبد العزيز عموري.

(1) أعلام الطريقة العيساوية، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 17.

(2) نفس المصدر، ص 21.

(3) نفس المصدر، ص 23.

(4) تروي مصادر الطريقة العيساوية للشيخ الكامل مقطوعات شرعية في شكل منظومات وعدد من الأحزاب الصوفية، للمزيد ينظر: الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، ط3، 2017م، ص 221.

يمتلك المزارع والبساتين[1]، ما يضفي على تصوفه مفاهيم جديدة تختلف عن المفهوم الزهدي المتداول عن التصوف كمظهر للابتعاد عن الحياة وزخرفها.

وكل هذه المعطيات تشير الى أن تميز شخصية الشيخ الكامل بالاستعداد وتوفير الإمكانيات لمشروع كان يفكر فيه مسبقا وهو ما انعكس جليا في زاويته التي أسسها في مكناس، التي لم تكن مجرد زاوية اعتيادية تمارس العبادة والاجتماع للذكر وقراءة الأوراد، بل انفتحت على مشكلات مجتمعها في عصره مؤسسها وقدمت مختلف الخدمات الاجتماعية كإيواء المحتاجين ودعم الأرامل والأيتام واطعام الجوعى حتى صارت مقصدا للفئات المجتمعية الهشة.

وتعكس الألقاب التي اشتهر بها الشيخ محمد بن عيسى، مثل الشيخ الكامل والهادي بن عيسى، بما لها من رمزية تدل على مكانته المؤثرة بشكل عميق ووثيق الصلة بالمجتمع المغربي، وغير ذلك فالأسباب التي يمكن استجلاؤها من ثنايا سيرته لفهم الاقبال الكبير على الانخراط في طريقته والالتفاف حول زاويته عديدة، ومنها نهجه الصوفي المميز، فهو لا يشترط الخلوة والانزواء في المغارات والفيافي التي جعلت التصوف في الطرق الأخرى محصورا في نخبة معينة لديها القدرة الى توفير هذه الشروط، كما أنه لا يقبل بمظاهر الشعوذة والابتداع والمروق عن العقيدة الراسخة والمستقرة في المجتمع المغربي المذهب السني؛ بل كان نهجه واقعيا يؤكد على عبادة الله بالشكل الصحيح، ويلزم باتباع النبي محمد صلى الله عليه وسلم والتشبث بسنته، وكل من خالف هذا النهج فهو لا ينتسب إلى طريقته[2]،

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 61.

(2) «إن من الشروط عنده على المريد في تلقين ورده امتثال المأمورات، واجتناب المنهيات، والمحافظة على الصلوات، ومراقبة الله تعالى في جميع الأوقات». إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، عبد الرحمن بن زيدان، تحقيق علي عمر، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2007، ج 4، ص 20.

وهو ما أعلنه عديد المرات في قوله «السنة تجمعنا والبدعة تفرقنا»، وإن يفهم شيء من هذا الإعلان فهو انتشار مظاهر المخالفات في عصره التي شكلت تهديدا لاختراق العقيدة الصحيحة وأساسيات الدين الإسلامي(1).

كما أنه أسس نهجه على اطلاق خطاب صوفي مجتمعي يتبنى مفهوم «المحبة» كأساس تنطلق منه طريقته الصوفية ما يؤشر على عمق فكرته الدعوية لطريقته القائمة على استيعاب كل الشرائح بالحب وتيسير سلوك طريقته دون شروط تحدد الأتباع في قدرتهم على الاختلاء وممارسة الرياضات الصوفية القاسية كالعيش في المغارات وغيرها(2).

---

(1) اتسم القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي في المغرب بالفوضى والقلاقل، فإلى جانب كثرة الغزوات الاستعمارية على البلاد انتشرت ظاهرة ادعاء النبوة والمهدوية والبدع والشعوذة، فتصدى لها العلماء المغاربة في ذلك الوقت، ومنهم الشيخ الكامل الذي جعل أهم أوراد الطريقة العيساوية حزب سبحان الدايم لا يزول، الشهير بـ»حزب التوحيد»، وهو نص يحتوي على أدعية وأذكار مكثفة تتركز حول أساسيات العقيدة الإسلامية، وشاعت تلاوة هذا الحزب بفضل الزاوية العيساوية في نطاق واسع في أوساط الناس ما ساهم في ترسيخ أصول العقيدة والدين ضد ظاهرة الانحرافات.

(2) يؤكد الشيخ القطعاني أن الطريقة العيساوية «مدرسة حب وجمال»، ويقول «نحن العيساوية محبون جماليون بالمطلق نية وقولا وفعلا تبعا لمدرستنا الرشيدة»، ويشرح مفهومي الحب والجمال، بأن المحبة اشتهرت بها العيساوية حتى قيل «المحبة عيساوية والسنة مسناوية»، حتى أنها تشمل «حب الخلق وحب الطبيعة، بما يعنيه ذلك من وسائل للوصول إلى تحقيق هذا المطلب، ومظاهر تظهر بالضرورة على منتهج هذا الأسلوب في باطنه وظاهره، فترانا نحب ونُحبب ولا نكره ونُكره». وينقل عن الشيخ الكامل قوله «الحب لا ميزان له وكل لغة تكذب إلا لغة القلوب، وإذا أحببت فاستفت قلبك، وإذا أحسست بالبغض والكراهية فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم =

وقد استمرت الزاوية العيساوية في القيام بمهامها الروحية والتعليمية حتى بعد وفاة شيخها، ونتلمس ذلك واضحا في أعمال نجله الشيخ عيسى المهدي الذي خلف والده في قيادة الزاوية بمساعدة رموز الطريقة من خاصة أتباع والده، مثل الشيخ أبو مهدي الفيجيجي والشيخ أبو الرواين المحجوب، ويمكن الاستشهاد في ذلك بأنه كان «معظما لأهل الخصوصية من أصحاب أبيه يلاينهم وينزلهم منازلهم ولا يتعداهم في أمر من الأمور وهم ناظرون إليه وعاكفون عليه منزلا عندهم منزلة شيخهم وكذلك أتباعهم»(1)، فبقاء فعل ودور هذه الشخصيات يؤكد استمرار الزاوية على نهج مؤسسها من بعده لفترات طويلة، حتى أن السلاطين العلويين أولوا عناية خاصة بالزاوية العيساوية لإثراء أدوارها البارزة، فقد أعاد السلطان سيدي محمد بن عبد الله (1134هـ/ 1204هـ) هيكلة ضريح الشيخ الكامل، كما أدخل عليه عدة تحسينات معمارية تليق بمكانة الزاوية التي توسعت وصار يقصدها عدد كبير من الأتباع والمريدين، وملأت بذلك وظيفة اجتماعية مباشرة في عهد هذا السلطان الذي خلد آثارا بالمغرب(2).

أدت الزاوية العيساوية وظائف مهمة، حتى غدت جزءا لا يتجزأ من الواقع

=فنحن قوم لا نكره أحدا والكراهية ليست من شيمتنا وطبيعتنا». أما عن الجمال فيقول الشيخ القطعاني ان العيساوية «طريقة جمالية المشرب بالأساس، أي أننا نبشر ولا ننفر، نرغب ولا نرهب، نيسر ولا نعسر، نقرب ولا نبعد، نجبر ولا نكسر، نقدم الشكر على الصبر، والعفو على الظفر، والرجاء على الخوف، والفرح على الحزن، والنصيحة على الأذية، لا نكفر أحدا ولو كان رابطه بالدين شعرة واحدة». ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، 32.

(1) نفس المصدر، ص 84.

(2) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، أحمد الناصري، تحقيق الناصري جعفر والناصري محمد، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1997، ج 8، ص 69.

المغربي، فكما أسلفنا وفّرت الطعام أوقات المجاعات والأوبئة، وآوت الغرباء وأبناء السبيل، وقدمت الكساء للفقراء والضعفاء، ومنحت العطايا للمحتاجين، ولبت دعوة المضطرين في طلب الغيث والعون، وسعت للصلح بين المتخاصمين، والشفاعة عند الحكام نصرة للمظلومين والمقهورين، وإحياء مجالات الأرض وعمارتها، وغرس الأشجار واستنباط المياه، والإشراف على أمن الأسواق ورعايتها، وتأمين حركة القوافل التجارية وتنظيم رحلات الحج إلى الديار المقدسة، كما عملت على إحلال السلم في المجتمع والحث على الجهاد واسترجاع الثغور المغربية.

لقد تفاعل أتباع الزاوية العيساوية مع قضايا المجتمع في مجالات عدة، خاصة المجال الاجتماعي الذي قدّمت فيه أدوارا تضامنية على حسب الظروف التي مر بها المجتمع المغربي، وذلك بغية ملامسة الواقع في أشد أزماته، وأكثرها بلاء، فكانت الزاوية «تطعم الناس يوميا، وتقدم الأمن والرعاية للمسافرين وعابري السبيل، وتسعف المحتاجين وتواسي المعوزين، وتخفف ضنك العيش ومره على الناس»[1]، وهو نهج أسسه الشيخ الكامل نفسه الذي كان وظّف أمواله وأملاكه لدعم أعمال الزاوية[2]، بل كان يعمل على ذلك بنفسه، ففي سيرته أنه كان «يوزع الطعام والفواكه أيضا بيده على بيوت فقراء المريدين وذوي الحاجات، ويتكفل بعقيقة مولودهم وما يلزم الأسرة والطفل ولوازم الأسبوع، ويساعدهم في حل مشاكلهم الاجتماعية والشخصية، ويبعث الطعام والمال لمن يمرض من المريدين ويعوده، ويحضر جنائزهم ويسير في الجنازة إلى المقبرة لدفن من يتوفى منهم... ويجول في شوارع مكناس في الشتاء القارس والمطر المنهمر على بيوت المريدين فيطرق أبوابهم ويوزع بنفسه شخصيا لا يكلف غيره الثياب الثقيلة عليهم حفظا لهم من البرد»[3].

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 29.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة

(3) نفس المصدر، ص 62.

واستدعت تلك الأعمال الرائدة انتباه المجتمع المغربي من منذ عهد الشيخ الكامل، فصارت محجا للوفود من الأتباع الذين كانوا يزورون شيخهم، فكانوا يتزودون بالطعام والسمن والغنم والبقر طيلة مقامهم الذي كان يتجاوز السبعة أيام[1]، ولم تقتصر على الشرائح الهشة بل ومن مختلف الطبقات، فقد ورد في «النور الشامل» أن أحد أعيان فاس، من تلامذة الشيخ الكامل، كان يتردد على الزاوية بمكناس كل شهر حيث يجتمع بالشيخ وبالفقراء ويبيت بها[2].

ويمكن القول بأن الزاوية العيساوية بنت منهجها التربوي على مفهوم التكافل، فكانت تدخلاتها التضامنية تصب في التأصيل لثقافة اجتماعية قوامها التكافل والتآزر خاصة في أوقات الشدة، ومن الواضح أن أتباع الشيخ الكامل من بعده لم يدخروا جهدا في سلوك أثره في مسألة إطعام الطعام وإغاثة المحتاجين؛ واللافت هنا أن هذه الأدوار التكافلية ظلت مستمرة إلى يومنا هذا، وإلا كيف نفسر تقاطر الآلاف من الأتباع والمريدين على مقر الزاوية بمكناس أو على فروعها المنتشرة في المغرب من أجل إحياء احتفالات المولد النبوي وذكرى الشيخ الكامل والمكوث بها أياما عديدة دون طعام أو مأوى؛ فالزاوية هنا في نهاية المطاف لا تخرج عن إطارها الاجتماعي والروحي الرامي إلى ضمان الأمن الروحي والغذائي لأتباعها ومرتاديها.

فعلى المستوى الروحي، فتحت الزاوية العيساوية أبوابها للذكر وتلاوة القرآن والأوراد، أما من الناحية الاجتماعية فقد بلغت مسألة إطعام الطعام مبلغ الواجب في فكر وسلوك القائمين عليها، من ناحية ومن ناحية أخرى اتصل طعام الزاوية بمعاني البركة، ونستحضر في هذا الصدد ما للبركة والكرامة من دور في ترسيخ ثقافة التكافل، إذ غدت البركة من علامات الزيادة والنماء وتحقيق الاكتفاء، فالطعام

(1) النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل، أحمد المهدي الغزال، مطبعة الصدق الخيرية، القاهرة، 1348 هـ، ط1، ص 46.

(2) نفس المصدر، ص 40.

في حضرة الشيخ لا ينفذ، بل يكفي لإشباع الضيف وإكرامه، فعندما بلغ إلى علم الشيخ الكامل أن العسل المتوفر في الزاوية لا يكفي للوفود من الأتباع الذين جاؤوا لزيارته خلال شهر ربيع الأنور على عادتهم، قال للقائمين على الإطعام بالزاوية: «مروا وكلاء الطعام يذهبون في هذه الليلة عند ثلث الليل الأخير إلى وادي أبي فكران وأنت معهم (يقصد تلميذه أبا الروابن) واحملوا معكم طعام العصيد (طعام يحضر من دقيق السميد) فصبوا عليه من ذلك الماء فتجدونه عسلا طيبا وأطعموا الوفود منه»[1].

وإجمالا لم تكن تدخلات الزاوية خاصة في الإطعام تأتي من فراغ، بل كانت لها مبررات دينية واجتماعية، فالزاوية العيساوية استطاعت أن تلعب أدوارا هائلة على المستوى الاجتماعي تناغما مع الأهداف التي وُجدت من أجلها، وهذه الأهداف تصب في التأسيس لثقافة اجتماعية قوامها التكافل والتعاون خاصة في أوقات الشدة. كما أن الخلفية الدينية كانت دوما حافزا قويا للإقدام على فعل التضامن، فشريعة الإسلام حضت على الإنفاق في وجوه الخير والإحسان، وجعلته التزاما عاما يقع على عاتق المجتمع وأفراده وفق مسؤولية مشتركة متبادلة بين الجماعة والفرد.

والحاصل أن هذا العمل التعاوني يعكس انفتاح المؤسسة الصوفية على الواقع، واهتمامها بشؤون المجتمع والمعيش اليومي للأفراد وبناء عليه أصبحت الزاوية مؤسسة دينية غلب عليها الاتجاه الاجتماعي[2]، لا يمكن للجماعة الاستغناء عنها، بل إن تأسيسها أضحى رمزا للاستقرار البشري تؤصل لعلاقة روحية بين الشيخ

(1) نفس المصدر، ص 46.

(2) ورقات من حضارة المرينيين، محمد المنوني، الدار البيضاء، 2000، د. ط، ط 3، ص 414.

المؤسس وبين الأتباع والمريدين على مر العصور والأزمنة[1].

لكن كيف نظر الباحثين والملاحظين الأجانب الى الزاوية العيساوية، وكيف حاولوا رسم علاقة الزاوية بغير المسلمين، في خضم اهتمامهم الواسع بالظاهرة الصوفية في المغرب ورصد تفاعلاتها وتأثيراتها المجتمعية.

ثانيا/ تمظهرات الزاوية العيساوية وعلاقة عيساوة بغير المسلمين

1. الممارسات العيساوية بعيون أجنبية

يلاحظ على أغلب الباحثين الأجانب أنهم ينطلقون من خلفيات وتصورات قد تُجملها نظرية رايموند جموس Raymond Jamous، الذي يرى أنه بقدر ما يرى الناس في الصوفيين من امتلاكه قدرات خارقة، بقدر ما يزداد الناس تعلقا به واستنجادا به، وبالتالي يكون مصدر تأثيره هو نفوذه الروحي فقط[2]، فنجد أن جل هؤلاء الأجانب، سواء الذين قدموا إلى المغرب خلال مرحلة الاستعمار أو ما قبله، كانوا متأثرين بهذه النظرية، فكانوا يسعون إلى التقرب إلى شيوخ الزوايا باعتبار مقدرتهم على التأثير والتحكم في مجال نفوذهم الشاسع. فعلى سبيل المثال سعى المستكشف الفرنسي شارل دوفوكو Charles de Foucauld إلى البحث عن حماية أحد أكبر مقدمي الزوايا شهرة بفاس، وهو «سيدي الرامي» مقدم زاوية مولاي ادريس، حيث تمكن من السفر إلى مدينة تازة انطلاقا من مدينة فاس تحت حماية

(1) الدير والزاوية قراءة في الخاص والعام لمؤسستين للبر والإحسان في المسيحية (الغرب المسيحي) والإسلام (المغرب)، الطاهر بلمهدي، ضمن أعمال ندوة التكافل الاجتماعي في تاريخ المغرب، المحمدية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية المحمدية،، د. ت، ص 110.

(2) Raymond Jamous, Honneur et baraka Les structures sociales traditionnelles dans le Rif, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, Cambridge University Press, 1981, pp. 191 - 220.

هذا الشريف، وعبر عن ذلك بقوله: «هناك رجل واحد قوي: إنه سيدي الرامي مقدم زاوية مولاي ادريس... إذن سأذهب تحت رعاية هذه الحماية القوية. أعطاني سيدي الرامي، استجابة لتوسل السيد بن سمحون؛ أحد عبيده الأوفياء ليقودني إلى تازة. سنسلك أقرب الطرق؛ هذا الذي لا يتجرأ أي امرئ أن يتبعه... يمكن للمرء أن يسافر بنفس السهولة والاطمئنان اللذين أشعر بهما وأنا ذاهب إلى تازة بواسطة سيدي الرامي من فاس»[1]. ولما أنهى دوفوكو زيارته لمدينة تازة كان مضطرا للعودة إلى فاس عبر مسلك آخر، فاختار النزول بزاوية مولاي عبد الرحمان، حيث سيطلب من الشريف إيصاله إلى ثلاثاء الحياينة، وهناك بالزاوية قضى ليلته حتى الصباح، وانتدب الشريف مولاي عبد الرحمان أحد أبناء أخيه لمرافقة هذا الزائر الأجنبي الذي حلّ ضيفا عندهم[2].

وباعتبار تركيز الحديث هنا على الزاوية العيساوية، فيجب التأكيد على أن اهتمام العيساوية البالغ بموسم الشيخ الكامل وإحياؤه كل سنة بمناسبة عيد المولد النبوي، كان أبرز المظاهر التي لفتت انتباه الباحثين والملاحظين الأجانب في سياق تحليلهم لأشكال التدين عند المغاربة، خاصة وأنه احتفال مميز بأنشطة وفنون اختصوا «عيساوة» بها دون غيرهم من الطوائف المشكلة لباقي الزوايا، ما مكنهم من الكشف عن أهمية هذا الموسم داخل النسق الصوفي المغربي العام وإبراز بعض الظواهر والممارسات فيه داخل مكناس وخارجها في زوايا الطريقة الأخرى[3].

---

(1) شارل دوفوكو، التعرف على المغرب 1883 - 1884، ترجمة بلعربي المختار، الدار البيضاء، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1999، ط 1، ص 37.

(2) نفس المصدر، ص 47 - 48.

(3) على الرغم من وجود عدة فروع للزاوية العيساوية ممثلة عبر مجموع التراب المغربي، إلا أن مريدي الزاوية وأتباعها كانوا يتنقلون كل سنة، بمناسبة عيد المولد النبوي، =

من الواضح أن الأنشطة المثيرة التي تمارسها بعض فرق «عيساوة» من رقص وطواف وافتراس للحم النيئ وغيرها مما صوره الملاحظون الأجانب بعدساتهم المشوّهة واعتبروا ممارسيها «حيوانات حقيقية ناطقة بالحقد والتعصب وأراعن ممسوسين من الدهماء»،[1] لا تمت بصلة بما كان عليه السلف الصالح في عهد شيخهم محمد بن عيسى، وهو ما أكده العديد من شيوخ المغرب المهمين في الوسط العلمي، مثل الشيخ عبد الرحمن الفاسي الذي نفى صلة هذه الممارسات عن أتباع الطريقة الذين «بنوا نحلتهم على أصول أصيلة في نظر الشارع، منها متابعة النبي صلى الله عليه وسلم في الأقوال والأفعال، ومراقبة الله في سائر الأحوال... وأن مقصودهم من تأسيس الطرق يدور على أمور جاءت الشريعة بتأييده والحض عليها... منها الاجتماع على ذكر الله تعالى الواردة على لسان الشارع، ومنها الاجتماع على مدارسة القرآن والمذاكرة في معانيه...»[2].

وموقف الفاسي يقع ضمن استنكار فقهاء ومتصوفة المغرب لهذا الخروج الغريب والمثير عن النهج القويم لشيوخ عيساوة الأوائل، فقد ذكر الفاسي أن هناك ممن ينتسبون إلى الشيخ محمد بن عيسى «يهتكون أستار الشريعة، ويحللون المحرمات، ويظهرون أفعالا لا تشبه العادات، ويدعون أن ذلك خصهم به (شيخهم محمد بن عيسى) من البركات وما حاشاهم من ذلك إنما هم زنادقة»[3].

=محملين بزياراتهم إلى ضريح شيخهم سيدي محمد بن عيسى بمكناس. ينظر: زوايا ومزارات المغرب المعاصر منطقة الغرب نموذجا، صالح شكاك،مجلة أمل، العدد 41، 2013، ص 44.

(1) مهام في المغرب من خلال القبائل، إدمون دوتي، ترجمة ودراسة وتعليق عبد الرحيم حزل، الرباط، دار الأمان، 2015، ص 529.

(2) اتحاف أعلام الناس، مصدر سابق، ص 25.

(3) ابتهاج القلوب بخبر الشيخ أبي المحاسن وشيخه المجذوب، عبد الرحمن الفاسي، مخطوط، الرباط، الخزانة العامة، رقم ك 326، ص 160 - 161.

لقد ركز الباحثين والملاحظين الأجانب على هذه الجوانب دون أن يتحدثوا عن الأدوار الأخرى التي أدتها الزاوية العيساوية في سياق عنايتها بالرعاية الاجتماعية على مدى عمرها الزمني الطويل منذ تأسيسها في القرن العاشر الهجري، فذكر الرحالة الفرنسي إدمون دوتي Edmond Doutté، الذي زار مكناس مطلع القرن العشرين، أنه التقى في طريقه فرقة عيساوة كانت قادمة من فاس متوجهة إلى مكناس للاحتفال بذكرى عيد المولد النبوي، ثم ما لبثوا أن هاجموا خروفا فالتهموه فور ذبحه وهو نيئ، وقد مزقوا أحشاءه بأسنانهم، وهي ممارسات اعتبرها مألوفة أيضا عند عيساوة بتلمسان بمناسبة الزيارة السنوية التي يقومون بها إلى مزارة عين الحوت[1].

يرصد دوتي في بداية انطلاق الاحتفالات بموسم الشيخ الكامل بحلول ربيع الأول من كل سنة، طواف فرق «عيساوة» بأزقة وأحياء مدينة مكناس لجمع «الزيارة» التي تقدم لضريح مؤسس الطريقة[2]، فقد صادف مرور هذا الموكب خلال مقامه بمدينة مكناس، إلا أنه عوض أن يسهب في تصوير الموكب بزينته الاحتفالية، ركز على أولئك الذين كانوا «يمدون أيديهم إلى المارّة وهم يلهجون باسم سيدي امحمّد بن عيسى، فهاهم شبان يرقصون، وهاهم متعصبون شيوخ ذوي لحى بيضاء ونظرات تنضح شرارا، وهاهم شبان البربر بنظراتهم المتعجرفة، وحلقات في آذانهم اليمنى، وهاهن نساء من كل الأصناف، وبينهن من في مقتبل العمر، بين محجبات لا يخرجن عن وقارهن، وشرسات ينتفن شعورهن، ويرفعن عقائرهن بالصياح»، ويصف المشهد بأنه «جو شديد عصيب، إنه موكب طويل لا تبين له نهاية، فبعض قد نصبوا خيامهم على قارعة الطريق، وبعض قد سَرَوا طوال الليل، وهم لا يفتأون

(1) Edmond Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, Alger, Typographie Adolf Jourdan, 1909, pp. 383 - 384.

(2) Essai sur la confrérie religieuse des Aissaouas au Maroc, p. 110.

في هياج. ثم اشتدت الحماسة فأخذوا في الرقص طوال النهار، وهم في صياح، والتهام الخرفان وهي نيئة، وفي الغد سيعاودون تلك الأشياء، وكذلك سيفعلون بعد الغد»[1].

وأثناء رحيله عن المدينة صوب مدينة فاس في 28 يونيو 1910، التقى دوتي بجموع أخرى من عيساوة تستعجل الوصول إلى مدينة مكناس للانضمام إلى الطائفة والاحتفال بالموسم، وقد هاله طول الموكب «لا تبين له نهاية؛ بين مشاة وركوب حميرا أو بغالا أو أحصنة، وكثيرون منهم من ارتدفوا فوق دواب أصحابهم... ومن فوق الجميع ترفرف أعلام مقدسة مختلطة الألوان... ولقد طال الموكب لثلاث ساعات ونصف، وهو الذي يستغرق مروره في الحقيقة سبع ساعات؛ ذلك بأننا نسير بعكس اتجاهه مسرعين؛ وفي تقديري أن ذلك الموكب قد ضم ما لا يقل عن خمسة عشر ألفا من الزوار»[2].

وإذا كانت شهادات هذا الأجنبي تساعدنا على الوقوف على كثير من تفاصيل احتفالات عيساوة بموسمهم السنوي وتظهر الحجم الكبير لأتباع الزاوية العيساوية ونفوذها الواسع داخل المجتمع المغربي، إلا أنها تخفي مشاعر حقد دفينة تجاه المسلمين.

وتبدو هذه المشاعر جلية في معظم إنتاجات الرحالة الأجانب الأدبية، فحتى بعد احتلال الجزائر سنة 1830م، لم يتحرروا من تلك «الصورة البدائية» التي صيغت حول البلد المستهدف بالاستعمار، فقد «بدا المغرب جزءا من الشرق، بل البلد العدواني والمنغلق الذي رفض تسليم أسراره»[3] كما يقول المؤرخ سمير

(1) مهام في المغرب من خلال القبائل، مصدر سابق، ص529.
(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.
(3) مكر الصورة المغرب في الكتابات الفرنسية (1832 - 1912)، سمير بوزويتة، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2007، ص 13.

بوزويتة الذي يُعدّ من بين الباحثين الأوائل الذين قاموا بدراسة تاريخية لنماذج من الكتابة الغربية التي اهتمت بالمغرب بعد هذا التاريخ، واستطاع أن يحدد الصورة التي تشكلت في كتابات البعثات الفرنسية بالمغرب، معيدا النظر في مجموعة من الأحكام الجاهزة والصور المزيفة التي روجتها هذه الكتابات. لقد أوضح بوزويته، من خلال كتابه مكر الصورة، أن الرحالين الأجانب عامة أفلحوا في «صياغة صورة مغربية كانت تبحث عن مصداقية ومشروعية استعمارية داخل المغرب»[1]، ويمكننا جلب الكثير من الشواهد على ذلك من بطون رحلات هؤلاء الأجانب، فقد عبر دوتي وهو بمكناس، عن مقته الشديد لـ«عيساوة»، ووصفهم بالعصابات والأراعن والمتوحشين، كما أن رحالة آخر وهو الألماني مالتسان أوغسطين صرّح «بأن عيساوة مفترسون للبشر، ويبلعون الأجانب في تجمعاتهم، ويذبحونهم ويأكلونهم»[2].

صحيح أن الطائفة العيساوية ارتبطت بممارسات مخالفة تأخذ صورا ومناحي غرائبية «لا تمت للدين الإسلامي بصلة، ومنها افتراس العيساويين للحم نيئا في عيد المولد النبوي»[3]، كما يؤكد الشيخ محمد الكانوني الذي ينظم الى غيره من علماء المغرب النافين عن أصول العيساوية هذه الممارسات. لكن ما يجب أن ننبه عليه أن هذه القسوة التي يبرزها الرحالة الأجانب كسلوك لـ«عيساوية» لم تتجلى في أي نوع من العداء لمعتنقي الديانات الأخرى، بل تلق هؤلاء الأجانب أنفسهم المساعدة ولقوا الحماية والأمن داخل الزوايا كما يؤكد دوفوكو في شهادته سالفة الذكر، ويمكن القول بأن الاصرار على تسويق هذه الصورة المثيرة، كان توجها

---

(1) نفس المصدر، ص. 13.

(2) المغرب بعيون سويسرية وألمانية: قراءة وترجمات، رضوان ضاوي، مطبعة أمين كراف، سلا، ط1، 2020، ص 41.

(3) آسفي وما إليه قديما وحديثا، محمد بن احمد العبدي الكانوني، (د. ط)، (د.ت.)، ص. 103.

استعماريا محضا يدخل في إطار سياسة المستعمر التي تهدف إلى التأكيد عل تخلف المجتمع المغربي[1].

ولم يقتصر الأمر على تسويق تلك الصورة عن «عيساوة»، بل امتد الى محاولات للقول بوجود كره متبادل بين العيساويين واليهود، ولتأطير هذا القول بمفهوم أوسع أشار هؤلاء الأجانب في الكثير من الأحيان الى الكره المتبادل بين المسلمين واليهود، لتعزيز الصورة البدائية التي صاغوها حول المغرب، ومن ذلك ما نقله إدمون دوتي ومالتسان أوغسطين من وصف مشاهد التعصب الديني والأساليب الهمجية التي تعامل بها عيساوة مع اليهود باعتبارهم كفارا لا يدينون بدين الإسلام،[2]، رغم وجود مجموعة من الملاحظات والشهادات الأجنبية التي أثبتت العكس، وأشادت بالتسامح الديني القائم بين الطرق الصوفية والزوايا بصفة عامة والزاوية العيساوية بصفة خاصة وبين اليهود والمسيحيين على أرض المغرب المسلمة.

2. علاقات الزاوية العيساوية بغير المسلمين اليهود والمسيحيين

خلال السنوات الأولى من القرن العشرين، أثيرت مسألة حرية تدين الجماعات

---

(1) الظهير البربري من خلال مذكرات صالح العبدي مع إطلالة على مدينة آسفي من خلال باكورة الزبدة في تاريخ آسفي وعبدة للفقيه الصبيحي السلاوي، زكي مبارك، محمد الصغير الخلوفي، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، 1993، ص. 112.

(2) ذكر إدمون دوتي ما يلي: «وأما الفزع الذي يُحدثونه في نفوس اليهود فشيء هائل عظيم. فيا لطرافة هؤلاء وأنت تراهم كيف يتوارون خلف أبواب دكاكينهم الصغيرة، وهم يراقبون عصابات عيساوة. فما إن يسمعوا صيحاتهم حتى يسارعوا إلى إغلاق دكاكينهم عليهم. فإذا مرت تلك العصابات عادوا فواربوا أفاريزها على استحياء، وألقوا بنظرة خاطفة، ثم عادوا لفتح تلك الدكاكين. إن التاريخ المرير الذي مر به الشعب اليهودي يجتمع كله في هذه اللعبة الصغيرة»؛ مهام في المغرب من خلال القبائل، مصدر سابق، ص. 525.

غير المسلمة داخل الفضاءات المسلمة، وصوّب الملاحظون الأجانب عدساتهم المكبرة إلى الملاحات وداخل الكنائس وفي محيط الأديرة، مركزين على أدق تفاصيل المعيش اليومي. ولعل المتأمل في ملاحظات الصحفي والدبلوماسي الفرنسي أوجين أوبان، التي ضمّنها في كتابه المغرب اليوم حول الجماعات الدينية المسيحية واليهودية المقيمة بشكل منتظم على أرض المغرب المسلمة، سيهتدي إلى استنتاج رئيسي وهو وجود حرية دينية داخل فضاءات غير المسلمين، مع نفي أي تعصب من الزوايا الممثلة للإسلام تجاه اليهود أو المسيحيين.

لقد توقف أوجين أوبان مليّا عند مشهد التسامح الديني بين شيخ «عيساوة» وأحد اليهود المغاربة، فذكر قصة اليهودي الذي أسلم نتيجة المعاملة الراقية التي خصه بها الشيخ الكامل، قائلا: «يحكى أن يهوديا التقى بجماعة من التجار المسلمين في طريقهم إلى مكناس لزيارة الولي سيدي بنعيسى، فطلب منهم مرافقتهم طلبا للحماية من مخاطر الطريق. وعند بلوغهم الزاوية، طلبوا منه البقاء عند الباب لحراسة الأمتعة والدواب. وعند لقاء التجار بالشيخ استفسرهم عن سبب عدم تفضله بالدخول معهم للقائه، فأخبروه أنه يهودي لا يمكنه ولوج الأماكن المسلمة المقدسة. فلم يرُق ذلك للشيخ، وأمر بإدخاله في الحال. وبمجرد ما إن وقف اليهودي في حضرة الولي سيدي بنعيسى حتى أعلن إسلامه، فأصبح مريدا للطريقة العيساوية»(1)، وهذه الواقعة بين الشيخ الكامل وهذا اليهودي أثبتها العديد من المصادر العيساوية، ويجب الانتباه هنا الى أن أوجين أوبان قد نقلها من تلك المصادر، فهي ليس من ضمن المروي الشفوي بحيث يمكن القول بأنها سمعها من بعض أتباع الطريقة، وعلينا أن نتساءل الآن: إذا كان هؤلاء الرحالة الملاحظين الأجانب قادرين على الوصول الى تلك المصادر، فلماذا أغلفوا كل تلك الأدوار

(1) Eugène Aubin, Le Maroc d’aujourd’hui, Paris, Librairie Armand Colin, 1904, pp. p.432.

المهمة من أعمال الشيخ الكامل وأتباعه من بعده ولم يذكروها.

وبصرف النظر، فقد أدلى رحّالة وملاحظون أجانب بشهاداتهم حول الحضور اليهودي داخل فضاءات المسلمين، وخاصة أثناء احتفالاتهم بالأعياد الدينية التي يتم إحياؤها من طرف الزوايا، ومثالا على ذلك، أقدم الرحّالة الإيطالي إدموندو دي أميشيس على توثيق احتفال مسلمي مدينة طنجة بعيد المولد النبوي لسنة 1875م، وكان حينها قد حظي بشرف حضور هذا الحفل انطلاقا من شرفة منزل الوزير البلجيكي، يقول: «كان الجميع ينتظر مرور فرقة عيساوة بالشارع الرئيسي على الساعة العاشرة صباحا، قادمين عبر باب (سوق د برّا) نحو المسجد الكبير. وكان الشارع غاصّا بالحشود، مسلمين ويهود، بينما كانت النساء فوق شرفات منازلهن يترقبن وصول هذا الموكب الاحتفالي. وعلى نحو مماثل، كانت النساء المسلمات واليهوديات قد أخذن مكانهن على أسطح المنازل وشرفاتها، ساعة قبل مرور الفرقة العيساوية بالشارع الرئيسي، وقد بدين في كامل زينتهن وأناقتهن، حتى ليخيل للمرء أنه أمام باقات كبيرة من الزهور المختلفة ألوانها، معلقة على جدران المنازل»[1]، ما يعكس عمق الأدوار التي أدتها الزاوية العيساوية في خلق نسيج مجتمعي جمع في وئام وتعايش تام بين المسلمين واليهود، بل وأكثر أن هذه الاحتفالات كانت حاضنة حتى لأسر المسلمين واليهود على حد سواء، فتشارك النساء اليهوديات المسلمات في المشاركة في الاحتفال من شرفات البيوت واسطها بمظاهر زينة لباسهن الى حد انبهار هذا الأجنبي بالصورة الجمالية التي خلقها موكب الاحتفال.

وبدوره كان يعقوب فلادجي الأستاذ بالمدرسة اليهودية بمكناس، شاهدا على الأجواء الاحتفالية التي خلدتها الطائفة العيساوية سنة 1902م بمدينة مكناس،

(1) Edmond De Amicis, Le Maroc, (traduit de l’Italien par Henri Belle), Paris, Ed. Les Lettres Modernes, 1879, p. 166.

وقد تحدث بالمناسبة عن رمزية المكان «باب الملاح» كفضاء عام اختير لإقامة مراسيم الاستقبال الرسمي الذي خصه باشا المدينة لوفود هذه الطائفة، وكان بصحبة أحد أشهر الشخصيات اليهودية داخل الملاح وهو الربي لوباتون؛ إذ يقول: «كانت الوفود العيساوية تصل تباعا إلى باب الملاح في أجواء احتفالية، لتعرج إلى ضريح سيدي بنعيسى الذي يوجد على بضع خطوات من الملاح. وكان المسلمون واليهود (حوالي 30 يهوديا)، الذين احتشدوا على شرفات المنازل المجاورة»[1]، وعلاوة على دعم شهادة فلادجي لشهادة إدموندو دي أميشيس، إلا أنها تزيد عليه في توثيق الحضور الرسمي لرئيس الطائفة اليهودية بمكناس في عيد المسلمين، وأيضا الحضور التلقائي ليهود مكناس لمشاركة جيرانهم المسلمين أفراحهم والمساهمة في أنشطة عيساوة الاحتفالية، وهو الحضور الذي كلفهم أرواحهم بسبب انهيار أحد شرفات المنازل التي كانوا مكدّسين فوقها لتتبع أطوار الحفل، حيث توفي ستة يهود وأصيب حوالي عشرين يهوديا آخر بجروح خطيرة»[2]، ولم يمنع ذلك فلادجي من توثيق الوئام بين أتباع الديانتين فيقدم صورة ساخطة تشير الى أن مقتل أولئك اليهود كان سببه الازدحام أو الاحتفال أو غيره من مبررات الرحالة الأجانب السابقة.

وفي مدينة فاس المجاورة، خلال نفس السنة 1902م، شوهد اليهود ذكورا وإناثا وهم يحتفلون مع المسلمين بعيد عاشوراء في إحدى ساحات فاس العمومية التي غصّت بالحشود في شبه استعراض رسمي، وحسب أوجين أوبان، كان هناك «يهود، وأفراد من الطائفة العيساوية، وموسيقيون، وعرّافون، وأطفال، ونساء

(1) Jacob Valadji, «L'arrivée des Issawis à Mequinez», in Revue des écoles de l'Alliance Israélite, Paris, Librairie Durlacher, N° 6, juillet - octobre, 1902, p. 409.

(2) Ibid., p. 410.

أمازيغيات وعربيات ويهوديات، وأحد الباشادورات الذي كان في خدمة السلطان. الكل كان يرقص حول النار، وكان الأطفال يصيحون ويلعبون... إنها مشاهد احتفالية يشترك فيها الجميع، وهي فرصة للمرح والفرح».[1]

والمؤكد أن مشاهد العيش المشترك والتسامح الديني ظلت تطبع علاقة رجال الدين المسلمين والمسيحيين، على الرغم من حلول الاستعمار بالمغرب، وما أثاره ذلك من نفور المغاربة وتوجسهم من الأجانب عموما. لقد استمر الرهبان يحظون بنفس التقدير والاحترام كما كانوا عليه من قبل الاستعمار، وقد تأكد مدى ثبات واستمرار وجود هذه العلاقات الإنسانية الراقية الممتدة عبر التاريخ، من خلال ما أورده الراهب الفرنسي الأب هنري كوهلر: «إن الوجود الكاثوليكي بالمغرب هو أسبق بكثير من الوجود الاستعماري»[2].

وفي سنة 1917م، تحدث كوهلر، حينما كان يزاول مهامه بمدينة مكناس، عن علاقاته الجيدة مع المسلمين، إذ «كانوا يعاملونه بمنتهى اللطف والاحترام، وبقدر ما كانوا يكرهون الأجانب المستعمرين، بقدر ما كانوا يحترمون رجال الدين النصارى، ويحرصون كل الحرص على عدم المساس بأمور دينيهم»، وتبعا لذلك لم يخفِ مشاعر الفخر والاعتزاز تجاه المغاربة الذين كانوا يتميزون بالصدق والحياء وكثير من اللباقة والأدب معه[3].

(1) Le Maroc d’aujourd’hui, p. 287.

(2) Henri Koehler, L’Eglise Chrétienne du Maroc et la Mission franciscaine 1221 - 1790, Paris, Société d’éditions franciscaine, 1934, p. 236.

(3) Henri Koehler, «L’Evangile au Maroc», in Les Missions Catholiques, Sommaire N° 2506, 18 Juin 1917, (Franciscain, Aumônier Militaire de la subdivision de Meknès), pp.277 - 278.

لقد أفصح الأب كوهلر عن مشاعره تجاه المغاربة عبر صفحات الجريدة الدولية البعثات الكاثوليكية، التي كانت تصدر في ليون الفرنسية، واعتبر أن مدة إقامته بين المسلمين ست سنوات كاملة كفيلة لاختبار نوايا المغاربة، الذين لم يكونوا أبدا متعصبين ورافضين لوجود الرهبان بينهم، بل بالعكس تماما، كان المارة يبادرون بالسلام عليه وهو يتجول في الدروب الضيقة للمدينة العتيقة بمكناس، وكان الأطفال يصافحونه وينادونه،في براءة واضحة: «بالسلامة ألّفقيه»، وقد خوله هذا الاعتبار، أن يحل ضيفا، ذات ليلة، على شيخ الطريقة العيساوية بمكناس لتناول العشاء في بيته، وقال له الشيخ حينها: «أنا وأنت كلانا نخدم الله، كل بطريقته».[1]

(1) Henri Koehler, «La Mission de Meknès», in Les Missions Catholiques, Sommaire N° 2521, 28 Septembre 1917, (lettre du Franciscain, Aumônier Militaire de la subdivision de Meknès), p.458.

خاتمة

اتخذت الزاوية العيساوية في مسارات التفاعل الروحي والاجتماعي مراتب عليا، وتمكنت عبر إسهاماتها الفعالة في المعيش اليومي للمغاربة وتلبية حاجياتهم الروحية والمادية من فرض مكانتها والتأثير في المجتمع المغربي، حتى أصبحت مكونا أساسيا من مكونات الحركة الصوفية بالمغرب.

أسهمت الزاوية العيساوية بفضل انفتاحها على قضايا المجتمع، في خدمة الدين وترسيخ قيم التضامن والتكافل، وتجاوزت تأثيراتها حدود الوطن، ونطاق الدين الواحد، فكان منهجها المتسامح الأصيل دافعا حقيقيا لإشاعة المشاعر الإنسانية وقيم الرحمة ونبذ التطرف بين أتباع الديانات الإبراهيمية.

وعلى الرغم من الأنشطة المثيرة التي مارسها بعض مريدي الزاوية العيساوية خلال احتفالاتهم بموسمهم الشهير والتي أثارت شهية الملاحظين الأجانب، مطلع القرن العشرين، لرسم صورة مشوهة عن الإسلام والمسلمين كانت تبحث عن مصداقية ومشروعية استعمارية داخل المغرب، إلا أنهم بالمقابل أثبتوا أن عيساوة لم يظهروا أي نوع من العداء لمعتنقي الديانات الأخرى، ورسموا مشاهد إنسانية راقية وسمت العلاقات بين معتنقي الديانات السماوية الثلاث سواء بين الشيوخ العيساويين والحاخامات والرهبان، أو بين الأتباع والمريدين.

الأثر الصوفي والاجتماعي والاقتصادي للطريقة العيساوية في بلاد المغرب

د. فاطمة علي مصطفى عمر، جامعة البحر الأحمر - السودان

ملخص:

يتناول هذا المقال سيرة الشيخ الكامل محمد بن عيسى (872 - 933هـ)، مؤسس الطريقة العيساوية الصوفية، ودورها في إصلاح المجتمع المغاربي خلال القرن التاسع الهجري وما بعده. جمع الشيخ الكامل بين التصوف والعمل الاجتماعي والاقتصادي، فأسس زوايا متكاملة قدمت خدمات تعليمية وصحية واجتماعية، واعتمدت نظام الأوقاف لتمويل مشاريع مستدامة، فساهمت طريقته العيساوية في تحقيق الاستقرار المجتمعي عبر التكافل الاجتماعي، ومقاومة التطرف، وحماية الهوية العربية الإسلامية. كما مارست أدوارا اقتصادية بارزة عبر تنشيط الأسواق وإدارة الأزمات ومقاومة الاستعمار.

كلمات مفتاحية: الشيخ الكامل، العيساوية، الإصلاح الاجتماعي، الأوقاف الاقتصادية، الهوية المغاربية.

المحور الأول: الشيخ الكامل والطريقة العيساوية: سيرة مُصلحٍ جمع بين الروح والجسد

وسط الأحداث والظروف المتغيرة والمضطربة التي شهدها المغرب الأقصى في القرن التاسع الهجري، وُلد الشيخ الكامل محمد بن عيسى سنة 872هـ،1467م)

بمدينة مكناس، لأسرة كريمة تنحدر من قبيلة الأدارسة الحسنيين الأشراف، ونشأ بين أخواله بني مختار، لكن والده السيد عيسى بن عامر لاحظ عليه علامات نبوغ مبكر، فانتقل به إلى فاس، عاصمة العلم آنذاك، حيث حفظ القرآن قبل السابعة وبرع في شتى العلوم في اللغة العربية والفقه وأصوله والحديث الشريف والعقيدة وغيرها، قبل أن يعود إلى مكناس ليجلس أستاذا في جامعها الكبير، ويصبح عَلَما يشار إليه بالبنان[1]. لكن مسيرته العلمية لم تكن سوى بوابة لطريق التصوف الذي أسس له شخصية مصلح كبير طبقت شهرته كل التاريخ الإسلامي عندما أسس طريقة صوفية نُسبت إليه «الطريقة العيساوية» وانتشرت لتضم أقطارا إسلامية وعربية واسعة.

لقد كانت حياة الشيخ الكامل انعكاسا لبيئته المليئة بالتناقضات، ففي الوقت الذي كان المغرب يعاني من مجاعات متكررة وصراعات دموية بين القبائل وغزوات المحتلين الأجانب، وانتشار ما يهدد الدين مثل مدعي النبوة والدجالين وتجار البركة، مثلت شخصيته نبراسا للاستقرار[2]، فقد اتسم منذ صغره بالذكاء الحاد والتواضع النادر وسعة العلم والمعرفة.

لكن المحطة الأهم في مسار حياته بدأت بلقائه بشيخه في التصوف الشيخ أحمد الحارثي، أحد تلامذة الشيخ محمد بن سليمان الجزولي صاحب «دلائل الخيرات»، بمدينة مكناس، فصحبه ولازمه وأخذ عنه الطريقة الجزولية بكل ما فيها من قيم صوفية تجمع بين الشفافية وقوة بناء الشخصية، قبل أن يوصيه شيخه بالالتحاق بشيوخ الجزولية الآخرين، وهما الشيخ عبد العزيز التباع في مراكش، ثم محمد الصغير السهلي، حيث أكتمل فيه الفتح وتسلَّم خلافة الطريقة الجزولية[3].

(1) النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل، أحمد المهدي الغزال، مطبعة الصدق الخيرية، القاهرة، 1348هـ، ص 5.

(2) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، أحمد القطعاني، دار الكتاب الليبي، بنغازي، ط2، 1993م، ص 15 وما بعدها.

(3) النور الشامل، مصدر سابق، ص 6.

وعاد إلى مكناس متأملا ومتفكرا في ضروريات وظروف المرحلة والخطط اللازمة لإنقاذ الأمة مما يواجهها، فأسس في مكناس سنة 917هـ، 1511م التي أصبحت مقرا للتعليم والتنمية والحياة، فما وصلنا من وصف الحياة فيها يصور أنها لم تكن زاوية بكل «مجمع» متكامل فيه المدرسة للتعليم والمستوصف للعلاج، ودور إيواء من تقطعت بهم السبل، ومستودعات لثمار بساتين ومزارع أوقاف الزاوية، ومرافق للاستثمار، وأخرى لتنظيم العمل[1].

أما مصدر تمويل كل هذا، فقد كان هو نفسه إذ وصفته كتب تاريخ الطريقة بأنه من أثرياء عصره، ما يعكس قدرته على الاستثمار في عالم الأعمال، وهو ما يؤشر إليه نظام الأوقاف الذي انشائه من خلال توقيفه بساتين الزيتون والحقول من ماله الخاص لتصبح مصدرا للتمويل المستدام، وخُصصت بعض عائداتها لإطعام الفقراء وعلاج المرضى وكفالة الأيتام. ومما تذكره كتب تاريخ الطريقة أيضا أنه الشيخ الكامل بسبب ثروته الشخصية كان يشتري الأراضي ويوقفها لهذه الأغراض[2].

وخلال تفاصيل سيرة الشيخ الكامل ما يشير إلى أبعاد اقتصادية واجتماعية كان مهتما بها داخل زاويته في مكناس، المناسبات السنوية والدورية التي كان يقيمها في الزاوية شكلت فرصا للتبادل التجاري بين المدن، حيث كان التجار يأتون من فاس ومراكش وغيرها لعرض بضائعهم، ما أنعش حركة النقل والإقامة والتجارة. بل حتى الحرف اليدوية مثل صناعة الآلات الموسيقية المرتبطة بالأناشيد وحضرات الذكر، أو الألبسة كالجلابية والطاقية ذات الطرز الخاصة التي صارت علامة على مريدي العيساوية من بعده.

على الصعيد الاجتماعي، لم تكتفِ الطريقة العيساوية بتقديم الخدمات، بل

(1) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 29 وما بعدها.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

أعادت تشكيل العلاقات المجتمعية، ففي ظل انعدام الأمن بسبب قطاع الطرق أسس الشيخ الكامل «جماعة أقمار الليل»، مكونة من فريق من مريديه يحملون القناديل ويتجولون في أزقة مكناس ليلا، يقرأون القرآن وينشدون المدائح، مما قلَّل الجريمة بشكل ملحوظ. كما مثّلت الزوايا ملاذا لمكونات الشرائح المهمشة، فاستقبلت من تقطعت بهم السبل والمعوزين، وساهمت في فض النزاعات القبلية، ومقاومة فتنة مدعي النبوة والدجلين(1).

وفي اتصال بالجانبين، الاقتصادي والاجتماعي، فقد استثمر الشيخ الكامل حادثة نفيه من قبل السلطات الوطاسي، وفاوضه عند موافقته على عودته إلى مكناس على اعفاء سكان مكناس ومريديه من الضرائب الجائرة، مما شكل لدعما للاقتصاد والنشاط الفلاحي والزراعي(2).

تتحدث مصادر التاريخ العيساوي عن الكثير مما حملته شخصية الشيخ الكامل من صفات ميزته وجعلته قطبا صوفيا بارزا، فلم تنفصل دعوته بالمقال عن دعوته بحاله، فقد جسّد بنفسه قيم المحبة والتواضع التي دعا إليها، فقد كان يُشرف بنفسه على توزيع الطعام والملابس على الفقراء، ويحمل الحطب على ظهره ليذكّر نفسه بتواضعه، ويزور المرضى في منازلهم، ويُقيم الولائم للضيوف حتى في أصعب الأوقات(3).

وعندما تُوفي الشيخ الكامل سنة 933هـ،1527م ترك إرثا من الفكر والعمل تجاوز بلاده المغرب إلى الجزائر وتونس وليبيا حتى وصل إلى مصر والشام والحجاز، حيث انتشرت فيها فروع الزوايا العيساوية حامله معها فكره ودعوته للتعليم والرعاية الصحية، ومقاومة الغازي الأجنبي. ولا تزال الزاوية العيساوية إلى

(1) نفس المصدر، ص 32.

(2) نفس المصدر، ص 27.

(3) نفس المصدر، ص 62.

اليوم تجسد نموذجٍا صوفيا فعّل الإيمان إلى برامج حياة ملموسة[1].

المحور الثاني: الأثر الاجتماعي للطريقة العيساوية على المجتمع المغاربي

إن الطريقة العيساوية صارت مثالا صارخا على التصوف المنخرط في الحياة وقضاياها، فقد أسست لمنظومة متكاملة كان لها فعلها المباشر في تشكيل الهوية الاجتماعية المغاربية. ويمكن أن نبرز ذلك في عدة نقاط:

1 - **الزوايا العيساوية: حاضنات للاستقرار الاجتماعي**

لم تترك الزوايا العيساوية مهمتها التي قامت من أجلها وهي عبادة الله عز وجل، لكنها في نفس الوقت مارست أنواعا من المهام الحيوية ذات الصلة بحياة الناس وقضاياهم وهمومهم، ولبت الكثير من احتياجاتهم:

أ. الرعاية الصحية: بين الطب والشفاء الروحي

● **الطب الطبيعي**: عرفت الزوايا العيساوية استخدام الأعشاب والوصفات التقليدية المستمدة من الخبرات المحلية المتراكمة بل وساهمت فيها، ومن بين ما تذكره كتب تاريخ الطريقة أن الزاوية العيساوية في الجزائر كانت تدرس كتب الطب والصيدلة ما يؤكد اهتمام الزوايا العيساوية بهذا الجانب[2].

● **الجانب النفسي**: خلقت عبر الذكر والأوراد توازنا نفسيا لدى مريدي الطريقة، لا سيما الذكر والدعاء الجماعي بقراءة الأحزاب الذي لا شك فيه أنه

---

(1) للمزيد حول انتشار الطريقة العيساوية في بلاد المغرب، ينظر: امتدادات الحركة الصوفية المغربية ببلدان الغرب الإسلامي: الطريقة العيساوية نموذجا، عبد العزيز عموري، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ديسمبر 2018.

(2) المضمون الاجتماعي في الكرامة الصوفية: كرامات شيخ الزاوية العيساوية نموذجا، عبد العزيز عموري، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ديسمبر 2013م، ص 13. وكذلك أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 104.

مصدر للطمأنينة، خاصة إذا تم تلق هذا الذكر أو الورد على يد شيوخ الزوايا المعروفين بالبركة والاستقامة[1]. بل تحمل سيرة الشيخ الكامل نفسه أخبارا حول علاجه للكثير من الأمراض[2].

ب. ملاذات أمان في زمن الفوضى

يؤكد الشيخ القطعاني أن الزاوية العيساوية بمكناس في زمن الشيخ الكامل «وفرت زاويته الأمن للناس، وكانت لقمة الطعام في وقت تلك المجاعات التي عاصرها الشيخ الكامل صعبة النوال، فكانت زاويته تطعم الناس يوميا، وتقدم الأمن والرعاية للمسافرين وعابري السبيل، وتسعف المحتاجين وتواسي المعوزين، وتخفف ضنك العيش ومره على الناس»[3]، بل وكان هو بنفسه ملجأ للكثير من موظفي الدولة هربا من بطش قادتهم، ما يشعرنا بأنه مارس دورا لردع جور القادة الظلمة[4].

ج. التكافل الاجتماعي: أدوار الرعاية الاجتماعية:

وهو ما تتفق فيه جميع المصادر، حيث شكلت الزوايا العيساوية ما يشبه دورا للرعاية الاجتماعية، عبر:

- **الاطعام:** في فترات العوز والمجاعات، حيث كانت الزاوية بسبب ثرائها وأوقافها تقيم موائد الطعام الكبيرة، خاصة في المناسبات الكبرى، مثل المولد النبوي الشريف وغيرها.

(1) المضمون الاجتماعي في الكرامة الصوفية: كرامات شيخ الزاوية العيساوية نموذجا، مصدر سابق، ص 17.

(2) النور الشامل، مصدر سابق، ص 27.

(3) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 27.

(4) نفس المصدر، نفس الصفحة.

● **كفالة الأيتام**: لقد تولت بعض الزوايا رعاية الأطفال الذين فقدوا عائلاتهم بسبب الحروب أو الأوبئة، وفي بعض ما حملته تراجم الشيخ الكامل أنه كان يدفع ببعضهم إلى تعمل الحرف والصنائع ويمنع تفشي ظاهرة التسول.

2 - **تشكيل الهوية الأخلاقية: التصوف كمنهج حياة**

رسخت الطريقة العيساوية قيما أخلاقية غيّرت سلوكيات المجتمع، عبر تعزيز حضور العيساوي في الحياة والانخراط الكامل معها، وأوضح أدلة ذلك أن الشيخ الكامل لم يذهب لإنشاء زاويته في الهوامش الجغرافية أو الأرياف بل وسط مدينة مكناس التي كانت من حواضر المغرب الكبرى.

أ. ثقافة التسامح والتعايش

● **مقاومة العنف القبلي**: في الكثير من المناطق والأرياف كانت الزوايا العيساوية تقوم بأدوار وأد الخلافات وفك النزاعات والخلافات ووقفها لما لها من مكانة واحترام خاص في الأوساط القبلية وفي الأرياف، ومنهم شيخ الطريقة المعاصر في الجزائر الشيخ عبد الكريم الجزولي، شيخ زاوية ولهاصة، الذي «كان يتمتع بحب الناس وقبولهم لوساطته وشفاعته واحترامهم لرأيه فكان شغله الشاغل نصح الأمة وإصلاح ذات البين»[1]، بل وله دور في استقرار ولاية منطقته بعد استقلال بلاده، وبل على مستوى بلاده بأسرها فعقب العشرية السوداء في الجزائر كان له دور فعّال في حث الجزائريين على مباركة ميثاق السلم والمصالحة الوطنية ونبذ العنف والتطرف[2].

● **احتضان التنوع**: وهو دور ظاهر وواضح في كل زوايا الطريقة في البلدان التي توجد بها أقليات دينية أخرى، فاستقبلت مختلف الأطياف والأقليات في استيعاب دون اقصاء للمحافظة على الاستقرار المجتمعي، والشيخ الكامل نفسه

(1) نفس المصدر، ص 275.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

استوعب يهوديا من فاس كان رفقة تجار وفدوا عليه للزيارة، وكانت تلك المعاملة الحسنة سببا في اسلامه[1].

ب. مواجهة التطرف: البديل كخيار استراتيجي

منذ عهد الشيخ الكامل وحتى الوقت الحالي واجهت العيساوية التطرف بمختلف صوره الذي يظهر في كل مرة بوجه، فكان المنهج القائم على صلابة العقيدة وصحتها الذي بناه الشيخ الكامل خير وسيلة لمواجهة تطرف الدجالين المتسترين بالدين حتى ادعو النبوة والمهدوية، وحتى عندما عجزت السلطة عن مواجهة بعضهم بعد أن نشر الفتنة في البلاد لجأت إلى الشيخ الكامل فواجهه وأنهى أمره[2]. وواصلت العيساوية دورها في مواجهة التطرف طيلة الفترات التي تلقت الشيخ الكامل، وفي العصر الحديث تصدى رجال الطريقة العيساوية بالحجة والبرهان للجماعات الوهابية، كما في كتب الشيخ أحمد القطعاني، خاصة «الحجة المؤتاه، والشيخ أحمد الخليفي، خاصة «عيون الأدلة» و«حقائق تاريخية». وكل هذا والعيساوية يقدمون بالمقابل النماذج الصوفية القائمة على الحب والتسامح والفهم العميق للسنة النبوية كبديل عن الأفكار المتطرفة التي انتجت العنف والإرهاب.

3 - **صيانة الهوية: الزوايا كقلاع لتعزيز قيم الإنتماء.**

لا غرو فمن قادة المعارك ضد الاستعمارات القديمة والحديثة هم الصوفيين، ومنهم العيساوية بدءا من والد الشيخ الكامل السيد عيسى بن عامر واخوته السبعة الذين استشهدوا في معارك صد الغزو البرتغالي في الصحراء المغربية، وحتى اليوم قبورهم لا تزال شاهدة على هذا الدور ويشتهرون بـ«شهداء الضويحل»[3]. لكن القتال بالسلاح لم يكن الوسيلة الوحيدة بل لهم أدوار أعمق من ذلك ذهبت

(1) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مصدر سابق، ص 88.

(2) نفس المصدر، ص 96.

(3) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 13

للعمل على تعزيز قيم الإنتماء للدين الإسلامي، والحفاظ على خصوصيات الهويات القطرية في كل قطر إسلامي وصلته الطريقة.

أ. اللغة العربية: الحفاظ على لغة القرآن

● **مدارس القرآن**: التي لا تخلو منها زاوية عيساوية في أي قطر، فكانت تجتذب الأطفال وتعلمهم القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم، ما حافظ على انتشار العربية رغم فرض محاولات الاستعمار فرض لغاتهم.

● **الأدب الصوفي**: لقد انتح العيساوية الآلاف النصوص المغناة والأناشيد باللهجات المحلية ومزجتها باللغة العربية الفصحى، وكانت شديدة العناية بنشرها في أوساط الناس في المناسبات التي تقيمها سنويا وشهريا حتى انتشرت بأدب صوفي راق.

ب. الفنون: الإبداع كعبادة

● **الإنشاد الديني**: ربما يتصل هذا بما سبق، لكن للأناشيد والقصائد أبعاد وأهداف أخرى عند العيساوية، فقد طوروا فنون المديح باستخدام الآلاف الموسيقية وحولوا الاحتفالات السنوية إلى عروض فنية جذبت كل الطبقات والشرائح، وهي بذلك ساهمت في تطوير الذوق العام وتنمية المواهب.

وانعكست فنونهم لتظهر في مجالات أخرى مثل العمارة، فقد كانت العيساوية أحد أهم انتقالات عناصر العمارة المغربية إلى مناطق شاسعة، لا سيما في شمال افريقيا، باعتبار وجود ضريح الشيخ الكامل وزاويته الرئيسية في المغرب، فأعطت بذلك بعدا له علاقة بالبركة على العمارة التي تحولت عناصرها ملامح حية تعج بالحياة.

4 - التعليم: صناعة الإنسان قبل بناء المساجد

مثلت الزاوية العيساوية بمكناس نموذجا في النظام التعليمي احتذته الزوايا العيساوية أينما انتقلت في ربوع البلدان التي وصلتها.

أ. منهج التعليم الشامل

● **السلم التعليمي**: يبدأ بحفظ القرآن ثم اللغة العربية وهكذا يتدرج الطالب لدراسة العلوم الأخرى كالفقه والحديث وغيرها، ويمكن جلب أمثلة واقعية على ذلك من المنهج الذي اعتمده الشيخ محمد بن عيسى الصغير في زاوية وزرة بالجزائر في القرن العاشر[1]، وصولا إلى المنهج الذي اعتمده الشيخ أحمد القطعاني المعاصر في زاويته بمدينة درنة الليبية[2].

● **التدريب المهني**: وهو ما يستشف من المجالس والجماعات التي نظمها الشيخ الكامل في زاويته بمكناس، حيث قام «مجلس العرفاء» على سبيل المثال بتدريب المريدين على الكثير من المهام داخل الزاوية، فكان نظام توزيع المهام بين المريدين سواء كانوا عرفاء أو من جماعة أقمار الليل أو غيرها آليات للتدريب أولا، ثم لنقل مثل هذا التنظيم ليكون أسلوب حياة خارج الزاوية[3].

ب. تربية النشء على القيادة

● **نظام «الخلوة**: والواقع أن الطريقة العيساوية لم تعرف نظام الخلوة بالانعزال في الأمكنة المغلقة للتعبد، لكنه نظام كان يعمل به داخل الزاوية من منظور آخر، إذ المريد المنخرط في المجالس والجماعات يُعزل عن محيطه الخارجي لفترة ضمن أي مجلس أو جماعة ليتدرب على الصبر وتحمل المسؤولية، وإدارة المهام والتنظيم.

● **دور المرأة**: لم يُؤرخ بكثرة للنساء العيساويات، ويعلل الشيخ القطعاني ذلك بأدوارهن الرئيسية في بناء الأسر بعيدا عن الحراك الظاهر، لكن ذلك لا يعني

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 105 .

(2) نفس المصدر، ص 321.

(3) نفس المصدر، ص 31.

عدم حضور المرأة في الوسط العيساوي، بل يعود الشيخ القطعاني ليؤكد وجود ثماني زوايا عيساوية خاصة بالنساء في مكناس في حياة الشيخ الكامل نفسه، ولهذه الزوايا عريفات من النساء يأتين للشيخ الكامل في زاويته ويسمهن منه، بل ويسمى احداهن كأشهرهن وهي لالا خميسة. بل وحتى العصر الحالي إذ يؤرخ لزاوية عيساوية في مدينة تاورغاء الليبية وشيختهن امرأة وكذلك النقباء والشواش، وللشيخ القطعاني دور كبير في تعزيز حضور المرأة في وسط زواياه العيساوية[1].

المحور الثالث: الأثر الاقتصادي للطريقة العيساوية على المجتمع المغاربي

لم يقتصر دور الطريقة العيساوية على الجانب الاجتماعي والتعليمي، بل امتد ليشكّل نظاما اقتصاديا تفاعل مع تحديات البيئة المغاربية ووفر حلولا مبتكرة، ومن ذلك:

1 - **الزوايا العيساوية: محركات الاقتصاد المحلي**

تحولت الزوايا إلى عُقد اقتصادية حيوية، تجسّد فكرة «التكافل الإنتاجي»، حيث جمعت بين إدارة الموارد وتوزيعها.

أ. نظام الأوقاف: هندسة التمويل المستدام

- **آلية العمل:** اعتمد الشيخ الكامل منذ البداية نظام الوقف، إذ أوقف على زاويته مساحات من بساتينه ومزارعه، وسار على هذا النظام زوايا أخرى، فحتى العصر الحديث كان لزاوية وزرة الجزائرية 200 هكتار من المزارع صادرتها السلطة الفرنسية عندما استعمرت الجزائر[2].

- **التنويع الاقتصادي:** لم تكتفِ الزوايا بالزراعة، بل استثمرت في الحرف، فكما أسلفنا استدعى اهتمام الزوايا العيساوية بالفنون رواج صناعة الآلات الموسيقية، وكذلك الألبسة ذات الألوان الخاصة التي كان العيساوية يلبسونها كهوية بصرية تحمل دلالات ورمزيات عيساوية خاصة.

---

(1) نفس المصدر، ص 270.

(2) نفس المصدر، ص 107.

● **إعادة التوزيع**: خُصصت عوائد الأوقاف لدعم الشرائح الفقيرة والهشة، واستيعاب الارامل وفاقدي الأسر، وهذا يعني بالمفهوم المعاصر بناء الملاجئ، وكذلك لدعم المؤسسات الأخرى وتمويلها كمدارس القرآن الكريم، ومجالات أخرى لعل من بينها تمويل المجاهدين لشراء الأسلحة والمؤن وغيرها.

ب. الأسواق الموسمية: اقتصاد الروحانيات

● **نمط التبادل**: ازدهرت الأسواق في المواسم السنوية مثل الاحتفال بالمولد النبوي الشريف، والمناسبات الأخرى، فتحولت الزوايا إلى مناطق جذب للتجار والباعة، بل تطور بعضها وأصبحت مراكز تجارية كما في الزاوية بمراكش، وصارت مناسبات لتبادل السلع والأصناف التجارية الأخرى.

● **التكامل الإقليمي**: نقلت كتب تاريخ الطريقة أن تاجرا من فاس وفد على الشيخ الكامل في أحد المناسبات وبرفقته عدد من الرقيق أرسلهم معه أحد حكام بلاد السودان عندما كان هذا التاجر يتعامل مع أسواق تلك البلاد[1]، وهي حادثة مهمة تشير إلى أن الزوايا بانتشارها في أكثر من إقليم كانت حلقات وصل بين منتجات الأسواق الإقليمية، خاصة وأن من بين مريدي الطريقة رجال أعمال وتجار كانوا يتزاورون بين أكثر من زاوية، وهذا يضاف لدور الزوايا، ومنها العيساوية، في حماية طرق التجارة الصحراوية من قطاع الطرق.

2 – إدارة الأزمات: اقتصاديات الصمود

برعت الزوايا في تحويل التحديات إلى فرص، مستفيدة من شبكات زواياها الواسعة.

أ. بنوك الجفاف

● **الاستعداد للكوارث**: كانت الزوايا تحرص على بناء المخازن لنقل فائض المحاصيل والمنتج الزراعي السنوي إليها لاستخدامها أثناء الجفاف.

(1) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مصدر سابق، ص 27.

● **نظام التوزيع**: كما سلف فإن الزاوية العيساوية في عهد الشيخ الكامل كانت ملجأ الناس في حالات المجاعات والأزمات والحروب، والمصدر في كل ذلك «أموال شيخها الكامل الثري الواسعة جدا وأملاكه الكثيرة وبساتينه العامرة، ثم تبرعات المريدين والمحبين»[1].

ب. مشاريع الإغاثة

هناك العديد من الأمثلة على ذلك التي ذكرها الشيخ القطعاني، ومنها أن زاوية المرج العيساوية في مدينة المرج الليبية تحولت إلى مأوى أهل المدينة عندما ضربهم زلزال عام 1963م وأتى على كل منازلهم، فكانت الزاوية تأوي وتطعم وتستر العائلات والأطفال، وهو ما يشبه وظيفة التمويل التضامني بالمفهوم المعاصر لعلوم الاقتصاد.

3 - التفاعل مع السلطة: بين التفاوض والمقاومة

مارست الزوايا دبلوماسية اقتصادية ذكية، وازنت بين المصالح المحلية والضغوط الخارجية.

أ. التفاوض مع الدولة الوطاسية:

وهو ما ظهر في سيرة الشيخ الكامل الذي لم يعلن رفض أوامر السلطان الوطاسي عند طلب منه مغادرة مكناس، وبعد التدخلات وقناعة ذلك السلطان بخطائه وطلب منه العودة إلى مكناس وألح في ذلك، فاستثمر الفرصة وفاوضه على اعفاء أصحابه من الضرائب والكلف المخزنية، ما سمح بازدهار حركة الفلاحة والتوسع العمراني، حتى أن الشيخ القطعاني ذكر أزيد من 12 قرية وبؤرة سكانية نمت حول مكناس بعد أن كانت صغيرة المساحة في عهد الشيخ الكامل[2].

---

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 29.

(2) نفس المصدر، ص 26 - 27.

وهو ما حدث عندما قدمت الزوايا العيساوية نموذجا أمثلا في التعامل الصادق، ففاوضت السلطات في مناطقها للحصول على الإعفاءات الضريبية، فينقل الشيخ القطعاني عن مؤرخي الجزائر أن زاوية وزرة العيساوية عثر فيها على 23 ظهيرا من دايات وبايات الجزائر تعفيها من الضرائب واستعمالهم في السخرة وتأمر باحترامهم[1].

ب. التفاوض مع السلطة الاسبانية:

وهو دور آخر يعكس اهتمام الطريقة العيساوية بمصالح الأمة، فقد لجأ السلطان المغربي محمد بن عبد الله في عام 1766م للطريقة العيساوية للتفاوض مع السلطة الاسبانية حول الأسرى المغاربة لديها، فكان رئيس بعض التفاوض الشيخ أحمد المهدي الغزّال، أحد أبرز شيوخ الطريقة العيساوية، الذي نجح في مهمته وتم اطلاق الأسرى، بل وتوقيع معادة بين السلطان المغربي والملك الاسباني كارلوس الثالث واسترجاع كم كبير من المخطوطات المغربية التي تم نهبها[2].

ج. مقاومة الاستعمارات الأجنبية:

- **حماية الوطن:** والأمثلة على ذلك تخرج عن الحصر، مثل الشيخ محمد البوحميدي، أحد أكبر رجال العيساوية بالجزائر، والشيخ علي الخليفة الوزري الجزائر أيضا، رفاق قائد الجهاد في الجزائر عبد القادر الحزائري، بل صارت الزوايا العيساوية وجهة كل المجاهدين حتى أن رمز الجهاد الجزائري فاطمة نسومر دفنت بأحد الزوايا العيساوية[3].

- **الاقتصاد الموازي:** ولن نخرج عن النموذج العيساوي الجزائري، لنعيد التذكير بإدارة الزاوية في زاوية وزرة لأكثر من 200 هكتار وأوقاف أخرى غيرها

(1) نفس المصدر، ص 109.

(2) نفس المصدر، ص 147 – 148.

(3) نفس المصدر، ص 161.

عندما خنق الاحتلال الفرنسي الاقتصاد الجزائري، مُتحدية بذلك سياسة التجويع الفرنسية إلى حد شن الأخيرة حملة على الزاوية وسيطرت على هذه الأوقاف الواسعة لشدة أثرها في كسر الاحتكار الفرنسي.

4 - **الاقتصاد غير المادي: قوة البركة كسلعة**

استثمرت الزوايا في «رأس المال» الفكري الصوفي، وحولته إلى موارد اقتصادية.

أ. **السياحة الدينية: صناعة الزيارات**

- **البنية التحتية:** تحولت الزوايا العيساوية إلى مجمعات سكنية أولية، وساهمت بسبب الاقبال على السكنى حولها في التوسع، بسبب ما توفر فيها من أمن واعفاء من الضرائب، ولن نكرر فكرة الشيخ الكامل الثاقبة عندما فاوض السلطان الوطاسي على الاعفاء من الضرائب فجشع اقبال الناس على سكنى اطراف مكناس كما سبق الإشارة إليه.

- **التسويق الروحي**: ساهمت ثقافة «الكرامات» في اجتذاب الزوار للزوايا والأضرحة العيساوية البعيدة، ما خلق حركة مرنة فيها على الكثير من المستويات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

ب. **الحرف المرتبطة بالاحتفالات**

- **صناعة الآلات الموسيقية:** وهو ما سبقت الإشارة إليه، إذ ارتبطت العديد من الحرف مثل صناعة الآلات الموسيقية ذات العلاقة بأنماط الفنون العيساوية في الذكر والحضرات.

- **الملابس الصوفية:** وقد أشرنا إلى هذا في السابق، فقد كانت ألبسة العيساويين تتخذ أنماطا خاصة على علاقة بثقافتهم، ما شجع الصناعات المرتبطة بها. ويجب أن نشير إلى اهتمام الشيخ الكامل بالألبسة التي كان حريصا على توزيعها بنفسه على فقراء العيساوية وتكسيتهم بها.

خاتمة

نادرا ما تمارس الطرق الصوفية أدوارا متشابكة في وظائفها وتسير وفق نظرية موحدة من نشأتها على يد مؤسسها، لكن هذا وجدناه واضحا في الطريقة العيساوية، فكما تجلى في الصفحات السابقة لهذا المقال سارت الطريقة منذ نشأتها على يد الشيخ الكامل محمد بن عيسى في مسارات متعددة تستجيب للوظائف التي أسسها عليها. ومن أهم تلك الوظائف الوظيفتين الاجتماعية والاقتصادية التي ظهرت آثارها في كل زوايا الطريقة، واستمرت حتى الآن رغم مرور عدة قرون على تأسيس الطريقة في القرن العاشر.

دور الزاوية العيساوية في مد جسور التواصل الصوفي بين المغرب وليبيا

أ. لطيفة تقي

طالبة باحثة بسلك الدكتوراه،

جامعة سيدي محمد بن عبد الله بالمغرب

ملخص:

ارتبطت مسيرة التواصل الفكري والثقافي بين المغرب وليبيا عبر القرون بحركة التصوف الإسلامي، وتحديدا عبر الطريقة العيساوية التي مثلت جسرا معرفيا بين القطرين. بدأت ملامح هذا التواصل تتبلور منذ القرن العاشر الهجري، عندما وثق الإمام عبد السلام الأسمر، أبرز أقطاب التصوف الليبيين، لأول مرة في التاريخ لاسم الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مؤسس الطريقة العيساوية في المغرب، بوصفه أحد أركان التصوف الغربي، ومثل توثيقه هذا فتحا لباب التواصل بين القطرين. تلا ذلك مرحلة بلقاء قطبين صوفيين من ليبيا والمغرب في الحرمين الشريفين، وروى كل واحد عن الآخر معارفه، مما أرسى أساسا متينا لتدشين التواصل المعرفي بين البلدين.

وفي سياق متصل، أسهمت هجرات متتالية لرجال الطريقة من المغرب إلى المدن الليبية في تأسيس زوايا صارت مراكز ومنصات إشعاع لنشر الفنون والمعارف الصوفية والموشحات، ومع تعاقب الأجيال، تطور هذا التواصل لينتج شبكة من الزوايا المترابطة، تعكس تكاملا بين المرجعية الصوفية المغربية والخصوصية

الليبية، مدعومة بأسانيد صوفية حفظت استمرارية السند عبر خمسة قرون.

وفي العصر الحديث، تجلى هذا الترابط في جهود توثيقية موسعة نهض بها الشيخ أحمد القطعاني، كشفت عن تفاصيل التفاعل الثقافي وأبرزت دور الطريقة في صياغة تواصل مشترك، وأكدت أن التصوف ظل وسيلة مهمة لاحتضان الهوية الإسلامية في صورتها الصوفية رغم تباعد الجغرافيا وتقلبات السياسة.

كلمات مفتاحية: الزاوية العيساوية، ليبيا، المغرب، التواصل، الأسانيد، القطعاني.

مقدمة

يشكل التصوف الإسلامي أحد أهم الروافد الثقافية التي نسجت شبكة تواصلية بين أقطار العالم الإسلامي، لا سيما في المغرب الكبير، حيث مثلت الزوايا والطرق الصوفية جسورا للتبادل الفكري. وتأتي هذه المقالة العلمية لتسلط الضوء على دور الطريقة العيساوية، التي انبثقت من المغرب في القرن العاشر الهجري، في تعزيز الحوار الثقافي مع ليبيا عبر خمسة قرون.

تعتمد المقالة على منهجية تاريخية تحليلية، رصدت خمس محطات رئيسية لتاريخ التواصل المغربي الليبي من خلال الطريقة العيساوية، بدءا من الإشارات التوثيقية الأولى في كتابات الإمام الأسمر، مرورا بلقاءات الحجاز بين شخصيات ليبية ومغربية، ثم هجرة أسر مغربية إلى ليبيا حملت الطريقة العيساوية معها، وصولا إلى الجهود التجديدية المعاصرة للشيخ القطعاني.

تكمن أهمية المقالة في كشفها عن الآليات التي حافظت على استمرارية التواصل بين المغرب وليبيا رغم التحديات الجغرافية والظروف والتقلبات التاريخية، مع التركيز على الدور المحوري للشخصيات الصوفية في صياغة هوية ثقافية مشتركة، كما تفتح الباب لمقاربات أعمق حول تأثير التصوف في تشكيل أرشيف تاريخي مشترك للقطرين.

المحطة الأولى: البذور الأولى للتواصل (القرن التاسع والعاشر الهجري)

برزت ملامح أولى للتواصل الثقافي والفكري بين المغرب وليبيا عبر شخصيتين صوفيتين رائدتين: الإمام عبد السلام الأسمر الفيتوري في ليبيا (880 - 981هـ)،

والشيخ الكامل محمد بن عيسى السباعي في المغرب (872 - 933هـ). وعلى الرغم من عدم وجود دليل مادي يثبت لقاء أو اتصالا مباشرا بينهما، فإن الإشارات الواردة في كتابات الإمام الأسمر تعد دليلا واضحا إلى الاتصال المبكر بين القطرين، مما يلقي الضوء على طبيعة هذا التواصل الفكري المبكر، ففي «الوصية الكبرى» التي دونها الإمام الأسمر أواخر حياته، نجد ذكرا صريحا للشيخ الكامل بين كبار أقطاب التصوف، حيث يقول: «إخواني: أفضل مرابطي الغرب سيدي ابن عيسى وسيدي يعزى، وأفضل مرابطي تونس سيدي محرز بن خلف وسيدي أحمد بن عروس، وأفضل مرابطي طرابلس سيدي سالم المشاط وسيدي أبو جعفر، وأفضل مرابطي المشرق الكيلاني والبدوي»[1]، مقرنا إياه بأبي يعزى (ت 572هـ) أحد أبرز أقطاب التصوف رغم الفاصل الزمني بينهما لنحو أربعة قرون. هذا الاقتران ليس من قبيل سرد أسماء الأعلام أو جاء صدفة، بل يعكس فهم الإمام الأسمر الدقيق لمكانة الشيخ الكامل كعلم وقطب صوفي في تاريخ المغرب، وربما عند البحث العميق نجد خيوطا تصل بينه وبين أبي يعزى، سواء في الظروف التي برزا فيها أو في الأعمال أو في تفاصيل الشخصية.

ولم يقتصر الأمر على مجرد ذكر الإمام الأسمر لاسم الشيخ الكامل بل تجاوزه إلى التوسل به في أحزابه التي ضمت عددا من أسماء رموز التصوف الكبار في التاريخ الإسلامي، ففي حزب «الطمس» يتوسل به إلى جانب أسماء مثل أبي مدين الغوث وعبد القادر الجيلاني وأحمد بن عروس، في قوله: «اللهم إني أدعوك بجميع الأنبياء والأولياء وسيدي أبي مدين وسيدي أحمد البدري وسيدي عبد القادر الجيلاني وسيدي أحمد بن عروس وسيدي محرز بن خلف وسيدي أبي يعزى وسيدي محمد بن عيسى وسيدي يونس أبي غرارة وسيدي أبي عبد الله وسيدي

(1) الوصية الكبرى، عبد السلام الأسمر، مكتبة النجاح، طرابلس، 1976م، ص 127.

أبي جعفر وسيدي سالم المشاطي»[1]، فأجمل في بداية توسله بجميع الأولياء ثم أبرز خاصتهم ومنهم الشيخ الكامل، ما يجعله ليس مجرد توسل باستحضار بعض الأسماء. وربما علينا أن نقف عند ورود اسم الشيخ الكامل في نص حزب «الطمس» الذي أعده الإمام الأسمر لمواجهة أعدائه ودعا فيه رب العالمين للطمس عليهم، ما يشعر بشيوع دور الشيخ الكامل وأعماله في مواجهة أعداء الدعوة الإسلامية في سائر المغرب حتى بلغ ذلك الإمام الأسمر فضمنه في توسله هذا.

والمهم في التنبيه على هذا التوثيق، أنه يعد أول إشارة توثيقية لاسم الشيخ الكامل في كل المصادر التاريخية العربية والإسلامية، وليس في المصادر والمدونات الليبية فقط، ففي التاريخ المغربي وردت ترجمة الشيخ الكامل لأول مرة عند ابن عسكر الشفشاوني في «دوحة الناشر» الذي لا يعد من جيل الإمام الأسمر وإن عاصر أواخر حياته، بل وكتابه هذا ألفه سنة 895هـ/ 1577م أي بعد وفاة الإمام الأسمر بأربع سنوات، ولا مجال للقول إذا إن الإمام الأسمر اطلع على «الدوحة»، كما لم يرد في ثنايا كلامه في الوصية أي إشارات مصدرية، مما يؤكد أن معرفته بالشيخ الكامل لم تكن عبر الكتب، بل عبر سماع أو اتصال مباشر مع مريدي الشيخ الكامل أو الحجاج المغاربة الذين كانوا يمرون بليبيا، أو القوافل التجارية، خاصة وأن طرابلس ارتبطت بحواضر العلم والتجارة مثل فاس.

لكن في ذات الوقت لا يبدو أن حديث الإمام الأسمر عن الشيخ الكامل مجرد سماع عن اسمه وصيته، بل يستند إلى إدراك واضح لمكانته الصوفية في خارطة أقطاب التصوف، فإقرانه لاسمه مع أبي يعزى في الموضعين اللذين ذكره فيهما، ورغم البون الزمني الشاسع بين الشيخ الكامل وأبي يعزى، يدل على معرفة الإمام الأسمر بتاريخ التصوف في المغرب وشخصياته إلى حد استطاع فيه أن يبرزهما كأفضل مرابطي

(1) نفس المصدر، ص 94.

المغرب، ويقابلهما بأبرز أعلام التصوف في المشرق كالجيلاني والبدوي[1].

من جهة أخرى، فإن ذكر الإمام الأسمر للشيخ الكامل إلى جانب أقطاب التصوف في تونس، مثل الشيخين محرز بن خلف وأحمد بن عروس، وطرابلس مثل الشيخين سالم المشاط وأبي جعفر، والمشرق مثل الجيلاني والبدوي، يضم لما هو معروف عن الإمام الأسمر من دراية موسوعية وإحاطة كبيرة بسير المتصوفة وأقطابهم، بل يشير إلى خريطة صوفية في وعيه تمتد من المغرب إلى العراق مرورا بتونس وطرابلس ومصر، في تصور يعكس وحدة الفضاء الصوفي الإسلامي في فكر الإمام الأسمر رغم تعدد مراكزه الجغرافية، تظهر فيه الزوايا والطرق مهيمنة على الحالة الثقافية والفكرية في أقطارها إلى حد أنه لم يذكر طرق وزوايا هذه الشخصيات بل نسبهم إلى مدنهم وأقطارهم كجسور هم من يربطونها.

وفي هذا السياق، يمكن تفسير توثيق الإمام الأسمر للشيخ الكامل كجزء من حركة أوسع لتعزيز التواصل بين الطرق الصوفية وأبرز أقطابها، حيث كانت الإشارة إلى الشخصيات البعيدة في أقطارها تعزيزا للارتباط وإعلاء من شأن الانتماء إلى سلسلة صوفية عابرة للحدود. كما أن تضمينه في توسله يبرز الدور المركزي للمغرب كمركز للتصوف في الغرب الإسلامي، مقابل مركزية مصر والشام في المشرق.

ونعود لنؤكد أن هذه الإشارات المبكرة تشكل نواة لبناء التواصل المغربي الليبي الذي سيتطور لاحقا عبر مراحل تاريخية تالية إلى تأسيس الزوايا ورحلات المشايخ، والإمام الأسمر هو من فتح الباب لاستقبال الفكر العيساوي في ليبيا،

(1) يبدو أن لأبي يعزى ارتباط خاص بالعيساويين، ويلاحظ هذا في العديد من المواضع في الثقافية العيساوية، حتى أن أشهر كتاب في سيرة أبو يعزى كتبه أحمد التادلي ابن الشيخ بلقاسم التادلي الصومعي أحد تلاميذ الشيخ الكامل المباشرين. ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 50.

وأعطاه شرعية الوجود في النسيج الثقافي المحلي، مما يفسر لاحقا سهولة اندماج الزوايا العيساوية الوافدة من المغرب في المجتمع الليبي، كاستمرار لتفاعل ثقافي بدأ ببذور فكرية زرعها الإمامان، الأسمر والشيخ الكامل، كخطوة بأن الروح والقلب لا يعترفان بالحدود لتأسيس الثقافة والفكر.

المحطة الثانية: التلاقي في الحرمين (القرن العاشر الهجري)

وسط النشاط الصوفي الذي شهدته الحجاز في القرن التاسع والعاشر الهجريين، كانت مكة والمدينة المنورة محلا لمجاورة العديد من العلماء من شتى البلدان الإسلامية، وفي تلك الآونة شهد الحرم المكي لقاء بين تلميذ بارز للشيخ الكامل محمد بن عيسى، وهو الشيخ يوسف الفجيجي(1)، والشيخ محمد عبد الرحمن الحطاب الطرابلسي(2)، مثل

(1) الشيخ يوسف بن عيسى الفجيجي، من أشهر وأكبر تلاميذ الشيخ الكامل محمد بن عيسى، طالت ملازمته له حتى أن أكثر مناقب وأخبار شيخه ترو عنه، وجمعها في كتاب سمّاه «الدرر» أقدم كتاب ألف عن الشيخ الكامل وطريقته، وأحد أعضاء مجلس العشرة الذي كان يقود الطريقة العيساوية، وبعد سنة في 935هـ،1529م، ارتحل إلى الديار المقدسة فأقام مجاورا حاجا ومعتمرا بمكة المكرمة ست عشرة سنة، التقى خلالها الشيخ محمد الحطاب ولازمه. عاد الشيخ الفجيجي، حيث التقى به سنة 955هـ،1548م أبرز تلامذته وهو الشيخ محمد بن عسكر الشفشاوني، الذي ترجم له في كتابه «دوحة الناشر». وفي سنة 957هـ،1550م خرج الشيخ الفجيجي للحج مجددا وقد تجاوز الخمسة وثمانين سنة وبلغ الديار المقدسة، وكان ذلك آخر العهد به. للتوسع عنه، ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 67.

(2) محمد بن عبد الرحمن بن حسن بن محمد الحطاب الرعيني الطرابلسي، المالكي، ولد بطرابلس الغرب سنة 861هـ وفيها نشأ وتعلم على شيوخها، ثم ارتحل رفقة أسرته الى مكة المكرمة ولازم جماعة من العلماء فيها، قبل أن يتصدر للتدريس فيها وأخذ عنهم جملة من علماء العالم الإسلامي. وعاد أواخر حياته الى طرابلس، وبنى زاوية له في تاجوراء شرق طرابلس، وتصدر فيها الى أن توفي ودفن بها سنة =

نقطة لقاء ثانية بين المغرب وليبيا في أحضان الطريقة العيساوية.

ارتحل الشيخ الفجيجي بعد سنة 935هـ، بعد ملازمة وصحبة طويلة لشيخه الشيخ الكامل في مكناس، إلى الحجاز حاجا واستقر مجاورا بمكة المكرمة ستة عشر عاما، وفي غضونها التقى بالشيخ الحطاب ولازم حلقاته العلمية وأخذ عنه الكثير من العلوم، وبالمقابل روى الشيخ الحطاب عنه الطريقة العيساوية[1].

يعتبر الشيخ الفجيجي حلقة وصل مبكرة بين المدرسة العيساوية المغربية والمشرق، ولد وتعلم وتربى في المغرب ولازم شيخه الشيخ الكامل ملازمة تامة وطالت صحبته له، إلى حد أنه صار أهم تلاميذه الذين تولوا مسؤوليات كبيرة في الزاوية العيساوية في حياة شيخه، ومنها عضويته في «مجلس العشرة»، وهو مجلس كان يؤدي مهام الزاوية، وأكثر المجالس مسؤولية لإشرافه على الطريقة وسير زواياها في كل مكان[2]. وبسبب طول صحبته لشيخه، رويت عنه الكثير من مناقبه وأقواله وأحواله، ما جعله مصدرا هاما للمعرفة العيساوية، وصفه تلميذه ابن عسكر الشفشاوني في «دوحة الناشر» بأنه «الولي ذو الأقوال الزاهرة والكرامات الظاهرة، صحبته وانتفعت بصحبته، ورأيت له كرامات كثيرة، وله في الأحوال والمعاملات وأسرار الذكر الخاص الشأن الذي لا يدرك، وكان الغالب عليه الخمول»[3].

=945هـ. ترجمت له العديد من مصادر التاريخ الإسلامي. ينظر على سبيل المثال: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد مخلوف، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ج1، ص 389.

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 68.

(2) نفس المصدر، ص 67.

(3) دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب في القرن العاشر، محمد بن عسكر الشفشاوني، تحقيق محمد حجي، دار المغرب للتأليف والنشر والترجمة، الرباط، 1977م، ص 3.

وتزيد أهمية الفجيجي في التاريخ العيساوي بكونه صاحب أقدم مصدر مكتوب في سيرة شيخه الشيخ الكامل، إذ ألف عنه كتابا سماه «الدرر»، وإن كان هذا الكتاب في عداد المفقودات، إلا أن تتلمذ ابن عسكر الشفشاوني له وسلوكه الطريقة العيساوية على يديه زاد من أهميته في الوسط العيساوي، إذ روى عنه ابن عسكر، وهو من أكبر مؤرخي المغرب، أول ترجمة للشيخ الكامل في كتابه «دوحة الناشر».

وتبدو أهمية الشيخ الفجيجي كبيرة في أوساط العيساويين، حتى أن الشيخ القطعاني ترجمه في أهم أعلام الطريقة، وحلاه بقوله: «زبدة أوطاب الشرفاء، صدر العلماء، ومنتهى طلبة الحكماء، فريد عصره ومصره، الفقيه الرحلة النهلة، العلامة النجيب الأريب، ناهل الأسرار من خيار الأطهار الأبرار، ولي الله ذو الأحوال الزاهرة والكرامات الظاهرة، القطب سيدي يوسف بن عيسى بن صالح بن الحسن بن القاسم بن العربي مولاي محمد بن يعقوب الإدريسي الحسني أصلا، الفجيجي مولدا وموئلا، الأشعري عقيدة، المالكي مذهبا»[1].

أما الحطاب، المولود في طرابلس سنة 861هـ، فهو أكبر علماء ليبيا، نشأ في بيت علم وتمهر على يد عدد من علماء بلده، قبل أن يرتحل مع أسرته إلى مكة سنة 877هـ، ويواصل تحصيله العلمي بين الحرمين والقاهرة، حيث تتلمذ على أعلام مثل الشمس العوفي في المدينة، وموسى الحاجبي في مكة، ولاحقا جلس للتدريس في مكة المكرمة وأخذ عنه عدد كبير من علماء الإسلام، قبل أن يعود لبلده في تاجوراء شرق طرابلس، ويجلس في زاويته التي تعد من أكبر معاقل العلم والتصوف في ليبيا إلى أن توفي سنة 945هـ.

كان لقاء الرجلين في الحجاز بتوفيق من الله ليلتقي العلم والتصوف فيه من خلال مسارين، فالشيخ الفجيجي حمل رسالة شيخه الصوفية العيساوية، بينما

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 67.

الشيخ الحطاب حمل رسالة الفقه وعلوم الظاهر، فتبادلا الأخذ عن بعضهما؛ فأخذ الشيخ الحطاب عن الشيخ الفجيجي الطريقة العيساوية، بينما أفاد الشيخ الفجيجي علوم الشريعة من الشيخ الحطاب، ما خلق علاقة تكاملية في الرجلين، لكن المهم هنا أن الشيخ الحطاب عاد إلى ليبيا ناقلا معه سندا عيساويا، أكد الشيخ القطعاني أنه «أقدم سند لا يزال حيا للطريقة العيساوية بالإطلاق»[1].

وكما كان الشيخ الحطاب واسطة لنقل المعرفة العيساوية إلى ليبيا عبر الشيخ الفجيجي، فالشيخ الفجيجي أيضا نقل ما تلقاه عن الشيخ الحطاب إلى المغرب، ورواها عنه تلميذه ابن عسكر الشفشاوني الذي يعد أحد اثنين أجيز منه، إذ لا يعرف ممن أخذ عنه إلا اثنان، هما دبيجه الشيخ الحطاب وتلميذه ابن عسكر، كما يؤكد الشيخ القطعاني[2]. ويروي الشيخ القطعاني سند الفجيجي عبر سلسلة إسناد طويلة تؤكد بقاء هذا السند حيا إلى الآن، فقد رواه عن الشيخ الحطاب ابنه الشيخ الحطاب الصغير، وعنه رواه الشيخ عبد الرحمن التاجوري، وعنه رواه الشيخ كريم الدين البرموني، ليخرج السند إلى مصر، فعن البرموني رواه النور الأجهوري، لكنه عاد مجددا إلى تاجوراء مسلسلا بالليبيين إلى أن بلغ الشيخ القطعاني الذي استخرجه من بين نفائس أضابير المخطوطات والإجازات القديمة[3].

---

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) ورغم أهمية ما حمله الشيخ الفجيجي من فقه عن الشيخ الحطاب، إلا أن اثره في المغرب انقطع بانقطاع سند تلميذه الشيخ ابن عسكر، إذ يؤكد الشيخ القطعاني، أن سند ابن عسكر انقطع «لأسباب سياسية فلا يعرف أحد قط ممن أخذ عنه»، نافيا صحة قول البعض عن تدبج الشفشاوني مع مجيزه في الفقه المالكي الشيخ أحمد بن أحمد العبادي. ينظر: نفس المصدر، ص 342 – 343.

(3) روى الشيخ القطعاني هذا السند وقال عنه «سند نفيس غاية النفاسة، كونه أقدم سند للطريقة العيساوية»، وأفاد بأن الشيخ الفجيجي لم يرو عنه إلا دبيجه الشيخ =

لقد مثل لقاء الحرمين بداية وصول الطريقة العيساوية إلى ليبيا، ومثل أيضا انتقال الطريقة من إطارها المحلي المغربي إلى الفضاء المغاربي الإسلامي بفضل هذا اللقاء الذي حدث في أقدس بقاع الأرض.

المحطة الثالثة: تأسيس أول زاوية عيساوية في ليبيا (القرن العاشر الهجري)

وإن لم ترو المصادر أن الشيخ الحطاب أسس زاوية عيساوية، إلا أن تأسيس أول زاوية عيساوية لم يكن بعيدا عن فترة حياته بكثير، ففي الربع الثالث من القرن العاشر الهجري حل بطرابلس الشيخ محمد العلام، التلميذ المباشر للشيخ الكامل، مهاجرا من فاس حاملا معه الطريقة العيساوية[1].

لقد مثلت هجرة الشيخ العلام إلى طرابلس حلقة انتقال معرفي وثقافي وفكري هامة جدا في إطار التواصل بين القطرين المغربي والليبي، إذ أسس في طرابلس أول زاوية عيساوية في ليبيا أوائل القرن 17 الميلادي، أدت دورا فكريا هاما لا أدل عليه من استمرار وجودها إلى اليوم، ولأهميتها لا تزال تعرف باسم «الزاوية الكبيرة»، كشاهد تاريخي وأثري حي على امتداد الجذور المغربية في ليبيا.

وبهذا مثلت شخصية الشيخ محمد العلام استمرارا لسلسلة الشيخ الكامل، إذ تتلمذ عليه في مكناس وتربى على يديه في المدرسة العيساوية التي تدرب فيها ضمن كل برامجها الاجتماعية والعلمية والثقافية، وانتقل بهذه الخلاصة إلى طرابلس كبرنامج تربوي ضمن زاويته التي أسسها في مطلع القرن السابع عشر الميلادي، ومن المؤكد أنه عمل على إرساء ما تلقاه في الزاوية العيساوية بمكناس

=الحطاب، وتلميذه ابن عسكر الشفشاوني، وباعتبار انقطاع سند ابن عسكر، فلم يعد سند الفجيجي يروى مسلسلا إلا من طريق الشيخ الحطاب. ينظر: نفس المصدر، نفس الصفحات.

(1) نفس المصدر، ص 99.

منهجا لزاويته في طرابلس، تعليما وتربية ومشاركة مجتمعية[1]، وإن كان نجله الشيخ محمد العربي يعد هو الشيخ الرئيسي لهذه الزاوية إذ تطورت على يديه حتى أصبح لها حضورها في طرابلس.

واعتبار الشيخ محمد العربي الشخصية الأبرز في تأسيس الزاوية العيساوية بطرابلس يأتي من كونه ولد بطرابلس وتعلم على يد والده وسلك عليه الطريقة العيساوية[2]، لذا يعد نموذجا للاندماج الكامل بين الهوية المغربية للأب والبيئة الليبية للابن، وساعد على ذلك الاشتراك في الأسس المعرفية في البلدين، إذ وصفه الشيخ القطعاني في كتابه «أعلام الطريقة العيساوية» بأنه «الأشعري عقيدة، المالكي مذهب»[3]، ما يعكس التزامه بالإطار العقدي والفقهي الذي حمله والده من المغرب. وتحت قيادة الشيخ محمد العربي توسعت أنشطة الزاوية، ومما عرف من أنشطتها إقامة الاحتفال السنوي بذكرى المولد النبوي بطابع عيساوي.

والواقع وإن كانت قضية توريث مشيخة الزوايا داخل ذات الأسرة من المشكلات التي عانى منها التصوف، إلا أن تسلسل مشيخة هذه الزاوية في أسرة الشيخ محمد العربي لم يخل من شخصيات أدت دورها بإخلاص لمنهج الطريقة العيساوية، مثل نجله الشيخ التاودي ثم حفيده الشيخ عبد القادر، وثاني عشر مشايخها الشيخ عبد

---

(1) تحدث الشيخ القطعاني عن جملة من المؤسسات التي أرساها الشيخ الكامل في زاويته، مثل مجلس الوفود ومجلس العرفاء وجماعة أقمار الليل، وتظهر أعمال هذه المؤسسات جانبا من جوانب عمليات التدريب التربوية التي يتلقاها تلاميذه فيها، منها الإدارة والاستقبال، وتعلم العديد من الفنون والحرف، والمشاركة في قيادة الزاوية. للتوسيع ينظر: نفس المصدر، ص 30.

(2) للتوسع في ترجمة الشيخ محمد العربي ينظر: نفس المصدر، ص 99.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

الله بانون، ما حافظ على استمرار الجذور المغربية[1].

لا يعرف الكثير من أدوار هذه الزاوية، إلا أنه من المؤكد أن شيوخها الأوائل كانوا يتماهون مع خصوصيات المجتمع الليبي بمقاربة المنهج العيساوي الذي جاءوا به من مكناس، لكن يمكن رصد بعض الملامح المتصلة بالفنون والموسيقى التي من الراجح جدا أن يكون للزاوية دور في نقلها من المغرب إلى ليبيا، وتحديدا فنون الموشحات والنوبات التي ازدهرت بشكل كبير وحتى اليوم بالمدينة القديمة بطرابلس حيث تتربع «الزاوية الكبيرة» في وسطها ولها مركزيتها في أوساط فناني النوبات والموشحات حيث تخرج أكثرهم منها[2].

ويؤكد الشيخ القطعاني أن سلسلة مشايخ الزاوية ظلت متصلة حتى القرن الخامس عشر الهجري، حيث اتصل بالشيخ إبراهيم زكي بانون وروى عنه سلسلة سند الزاوية وحفظها من الاندثار، كما وثق منه تاريخ هذه الأسرة ورجالها، بالإضافة لما توفرت عليه من وثائق وإجازات كانت شاهدة على انتقال الشخصيات والأفكار بين ضفتي المغرب، الأقصى والأدنى[3]، مشيرا إلى أن أدوار هذه الأسرة أكدت أن العيساوية كانت جسرا لا يربط القلوب فقط بل يعزز الارتباط الوجداني الثقافي والفكري.

---

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) حول ازدهار فن المالوف على يد الزوايا العيساوية في طرابلس وليبيا، ينظر: فن المالون في ليبيا: دراسة ونصوص وأعلام، عبد الستار بشية، اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، طرابلس، 2006.

(3) روى الشيخ القطعاني سند هذه الأسر العيساوي، صمن أسانيد الطريقة العيساوية التي استخرجها لاستمرار وجودها. ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 332 – 333.

المحطة الرابعة: هجرة أسرة السباعي ودورها في تعميق الانتشار العيساوي (القرن الثالث عشر الهجري)

في مطلع القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي)، شاركت مدينة مصراته في مراحل تطور الارتباط الثقافي والفكري بين ليبيا والمغرب عبر الطريقة العيساوية، إذ وصلها في هذه الفترة الشيخ امحمد بن محمد السباعي مهاجرا من سوس الأقصى بالمغرب حاملا معه الطريقة العيساوية التي أخذها عن رجالها في مراكش وتشرب فكر الطريقة على يديهم.

ولد الشيخ امحمد السباعي سنة 1224هـ/1809م ونشأ في كنف أسرة سباعية ساعدته أجواؤها العلمية والصوفية على الانخراط في التصوف، فأخذ الطريقة العيساوية عن الشيخ محمد بن سرور أحد شيوخ الطريقة بمراكش، وتربى على يديه قبل أن يرتحل إلى ليبيا، حيث طلب منه أهل مصراته الإقامة بينهم، لما توسموا فيه الصلاح والبركة، فأسس زاوية عيساوية بينهم تعد بذرة أساسية للطريقة في تلك المنطقة[1]. لكن الانتشار الحقيقي للطريقة بدأ مع ابنه الشيخ محمود السباعي (ت 1336هـ/1918م)، الذي لم يكتف برواية الطريقة عن والده بل سعى للحصول على الإجازة فيها، فسافر سنة 1323هـ/1905م إلى مكناس بالمغرب وتحصل على الإجازة فيها من الشيخ طاهر بن عبد الله الإدريسي بسند يمر على عدد من رجال الطريقة المراكشيين والسوسيين[2].

عند عودة الشيخ محمود إلى مصراته، حول الزاوية التي أسسها والده إلى مركز إشعاعي للطريقة، فمما نقله الشيخ القطعاني في ترجمته أنه سكن مدينة

(1) موسوعة القطعاني: الإسلام والمسلمون في ليبيا منذ الفتح الإسلامي سنة 21هـ الى 1421هـ/ 644م الى 2000م، أحمد القطعاني، دار الغريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2021م، ج2، ص 572.

(2) نفس المصدر، ج 2، ص 573.

سرت لفترة وله فيها زاوية أسسها سنة 1911م، وتميز عهده بالتوازن بين العلم الشرعي والتربية الصوفية، حيث تلقى علوم الفقه واللغة على أعلام مصراته، محافظا في ذات الوقت على الأوراد العيساوية بأصولها المغربية وأبرزها «حزب سبحان الدايم» بتلاوته في الزاوية بشكل جماعي[1].

وبعد وفاته، تولى شقيقه الشيخ عبد الله السباعي (ت 1356هـ/1937م) مشيخة الزاوية، وبسبب الظروف التي مرت بها أسرته، بل والبلاد بأسرها إبان الاستعمار الإيطالي، لم يسعه إلا المحافظة على استمرار الزاوية في مصراته دون توسع كبير خارجها، وبقي شيخا إلى وفاته ليخلفه ابن شقيقه الشيخ مختار محمود السباعي[2].

بلغت الطريقة العيساوية ذروة انتشارها في ليبيا مع الشيخ مختار (ت 1411هـ/1990م)، الذي جمع بين العمق العلمي والنشاط الدعوي، فقد زاد على أسلافه في إتقان العلوم الشرعية، حيث درس العقيدة والفقه واللغة العربية على كبار علماء مصراته، بل وسعى للتعريف بمؤسس الطريقة فجمع رسالة صغيرة للتعريف بالشيخ الكامل ومبادئ الطريقة[3].

لم يكتف الشيخ مختار بمصراته، بل جاب شرق ليبيا وجنوبها وغربها، وجدد زوايا قديمة فيها إلى جانب تأسيس زوايا جديدة في مدن عديدة في سبها وبنغازي وغيرها، وتميز عهده أيضا بإقبال الشباب على الأخذ عنه وإقامة مناسبات سنوية

(1) نفس المصدر، نفس الصفحات

(2) نفس المصدر، ج3، ص 173.

(3) ترجم الشيخ القطعاني للشيخ مختار السباعي في أكثر من موضع، وأطال فيها باعتباره شيخه في الطريقة العيساوية. ينظر على سبيل المثال: أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 231 وما بعدها.

تجمع مريدي الطريقة من زوايا البلاد بأسرها، ما جدد نشاط الطريقة، خاصة التواصل بين الزوايا

يعتبر الشيخ مختار الحلقة الأهم في الربط بين الجيلين القديم والحديث للطريقة، حيث كان الأستاذ الأكبر للشيخ أحمد القطعاني، الذي أصبح لاحقا شيخ الطريقة العام ومجددها في القرن العشرين.

لقد مثلت أسرة السباعي رابطا هاما عزز استمرار الطريقة لقرن كامل، حافظ على الارتباط الفكري والثقافي بين القطرين، المغرب وليبيا، بل وأعطى للإرث المغربي طابعا محليا جعله جزءا من الهوية الليبية.

المحطة الخامسة: الشيخ القطعاني وتوثيق التواصل عبر القرون (القرن الرابع عشر الهجري وما بعده)

برز الشيخ أحمد القطعاني (1956م/2018م) كأهم شخصية في تاريخ الطريقة، حيث حولها إلى منطلق لمشروعه الإصلاحي الواسع، ما جعل الطريقة تجسد طورا جديدا من أطوار التواصل المغربي الليبي الوثيق، واستمرارا له عبر خمسة قرون[1].

سلك الشيخ القطعاني الطريقة العيساوية على يد الشيخ مختار السباعي، وانطلق في مرحلة تجديدية للطريقة من خلال زاويته الأولى التي أسسها في مدينة

(1) اعتنى الشيخ القطعاني بالترجمة لنفسه، فوثق تفاصيل حياته في أكثر من موضع، آخرها ترجمته التي كتبها في كتابه «أعلام الطريقة العيساوية»، ص 301 وما بعدها. وبعد وفاته عقد جملة من تلاميذه مؤتمرا دوليا سنويا في ذكرى وافته يوم 17 نوفمبر من كل عام. وهذه الورقة هي مشاركة في الدورة السادسة منه. كما أسسوا مركزا بحثيا باسمه «مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية» سنة 2019م، يعتني بدراسة فكر شيخهم وجمع دروسه ومحاضراته وأنشطته، وللمركز العديد من الإصدارات في ذلك.

درنة مطلع ثمانينيات القرن الماضي، عرفت باسم «الزاوية الأم»[1]، وطورها بفتح فروع لها في مختلف المناطق الليبية، خاصة عندما انتقل للإقامة في حاضرة ليبيا طرابلس، وأيضا خارج البلاد عبر عدد من تلاميذه، كما أسس العديد من المؤسسات كالمدارس والمكتبات والمتاحف، في نقل لرؤيته التجديدية إلى برامج عملية نجحت في تخريج عدد كبير من طلابه ومريديه[2]، فمثلت تلك المؤسسات مسارا جديدا من مسارات التطور الفكري المغربي الليبي.

من مظاهر مرحلة الشيخ القطعاني دوره في التوثيق للتاريخ الثقافي والفكري المغربي الليبي، من خلال عشرات الكتب، منها[3]:

1 - الشيخ الكامل محمد بن عيسى.

2 - الغوث في أوراد محمد بن عيسى الغوث.

3 - حراس العقيدة.

4 - الروائح الشذية في أوراد الطائفة العيساوية.

5 - دليل الخيرات محمد بن سليمان الجزولي صاحب دلائل الخيرات.

6 - تعرف المريد على رجال حزب التوحيد.

7 - الأربعون العيساوية.

---

(1) حول الزاوية الأم، ينظر: موسوعة القطعاني، مصدر سابق، ج4، ص 403.

(2) للمزيد حول هذه المؤسسات التي أطلقها الشيخ القطعاني، ينظر: جهود الداعية الشيخ أحمد القطعاني في التنمية المجتمعية: النصوص الشرعية والتطبيقات العملية، يونس بشير القلعي، الدورة الأولى من أعمال المؤتمر الدولي عن الشيخ أحمد القطعاني، منشورات مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية، طرابلس، ص 157 وما بعدها.

(3) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 388.

8 - مواجيد المحبين وأشواقهم لسيد المرسلين.

9 - موسوعة القطعاني.

10 - أوبة المهاجر وتوبة الهاجر.

11 - أعلام الطريقة العيساوية.

أصبحت كتب القطعاني مرجعا أساسيا حتى في المغرب، حيث اعتمدها باحثون كتبوا عن العيساوية والشيخ الكامل، فقد أعاد كتابة سيرة الشيخ الكامل بمنظور جديد ومعاصر، بل تعد سيرته التي كتبها في «أعلام الطريقة العيساوية» أوسع ما كتب عنه[1]، وانفرد بالعشرات من الشخصيات الأخرى التي ترجم لها لأول مرة كأعلام عيساويين، مازجا بينهم وبين الثقافة العيساوية في أصلها وانتقالاتها في الخصوصيات القطرية، كما ركز في ذلك على توطن الطريقة العيساوية في ليبيا، ورصد تأثيرها في العديد من المجالات، ومثل مجال الفنون والموسيقى أحد أهم تلك المجالات، الذي لم يكتف فيه برصد ملامحه القريبة، كما في كتابه «مواجيد المحبين وأشواقهم لسيد المرسلين» الذي وثق فيه العشرات من المقطوعات الموسيقية العيساوية المتواترة في البيئة الليبية بمحمولها المغربي[2]، بل حتى أصولها القديمة، وعلى سبيل المثال جمع «أزجال الشيخ عبد الرحمن المجدوب في ليبيا»، والمجدوب من أعلام التصوف المغربي، تتلمذ للشيخ الكامل، ويكفي عنوان الكتاب دلالة على وعي الشيخ القطعاني بأهمية التراث الصوفي

(1) نفس المصدر، ص 11 وما بعدها.

(2) للمزيد ينظر: مواجيد المحبين وأشواقهم لسيد المرسلين، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2017م. الذي يقول فيه أنه روى فيه أكثر من 190 مسموعة من نوبات المالوف الأندلسي والموشحات والقصايد والمدايح النبوية والابتهالات والإنشادات الصوفية والعروبيات بأوزانها وألحانها وطبوعها ومقاماتها عن 22 شيخا ليبيا. وخصص فيه بابا للمسموعات العيساوية المغاربية.

العيساوي في قضية التواصل الفكري بين المغرب وليبيا[1].

وربط الأسانيد العلمية والحديثية الليبية بأصول مغربية عيساوية، وأكبرها جمعه أربعين حديثا شريفا رواها الشيخ الكامل، ولم يكتف بالجمع بل استخرج لها سندا يبدأ بشخصيات عيساوية ليبية ليمر عبر حلقات متسلسلة متصلا بالشيخ الكامل[2].

لا يمكن فصل جهود القطعاني عن السياق الاجتماعي الليبي، ففي فترة الثمانينيات، حين بدأت التيارات المتشددة في تهديد العقيدة الأشعرية، قدم ردا لتأصيل العقيدة لا في مجالها وتاريخها الليبي فقط بل المغاربي بأسره، من خلال كتاب سماه «حراس العقيدة»، ترجم فيه لـ 29 شخصية ليبية وتونسية وجزائرية ومغربية، بعضهم من أقطاب التصوف العيساوي[3].

ليس بهذه الكتب فقط يعد الشيخ القطعاني أكبر مؤرخ للتاريخ العيساوي، فلم تكن جهوده جمعا للمعلومات، بل إعادة بناء لشبكة العلاقات الصوفية التي ربطت المغرب بليبيا، عبر كتبه، وعبر جانب آخر انفرد به وصار رائدا فيه، وهو تحويل أسانيد الطريقة إلى وثائق حية عبر 500 سنة لاستمرار ربط التدفق الفكري عبرها بين البلدين، بل وتشبيك الأقطار الأخرى التي وصلتها الطريقة.

بدأت رحلة الشيخ القطعاني مع التوثيق من ملاحظته ضعف الوعي بتاريخ

(1) للتوسع ينظر: أزجال الشيخ عبد الرحمن المجذوب في ليبيا، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2017م. وقد روى أحد الأسانيد العيساوية الأصيلة يتصل بالشيخ الكامل من طريق الشيخ عبد الرحمن المجذوب، ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 336 – 337.

(2) للمزيد عن هذا الجامع وسند الشيخ القطعاني فيه، ينظر: الأربعون العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2017م.

(3) حراس العقيدة، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، ط3، 2016م.

الطريقة خارج دائرة المريدين، فقرر تعقب أسانيدها الممتدة عبر الأقطار، وكشف عن كم كبير من الإجازات المكتوبة التي تحتفظ بها الزوايا والخزائن الخاصة والعامة داخل البلاد وخارجها، التي تربط الأقطار بعضها ببعض، لكنها مبعثرة وغير مصنفة، فقضى سنوات طويلة في جمعها ومقارنتها، مستعينا بشبكة من المراسلات مع علماء مثل مولاي إدريس الكامل (حارس الميراث) في مكناس، والشيخ غازي المكناسي في حمص، والشيخ الطيب المخزومي في دمشق وغيرهم، ليصل إلى توثيق 27 سندا عيساويا هي أصح وأوثق أسانيد الطريقة، كل منها يمثل مسارا يبدأ في طرابلس وينتهي بالشيخ الكامل في مكناس، مرورا بالمئات من الشخصيات عبر خمسة قرون في تونس والجزائر ومصر والشام وغيرها[1].

لقد برع الشيخ القطعاني في هذا الجانب، فقد مثلت هذه الأسانيد الـ 27 فتحا معرفيا في فهم الانتشار الجغرافي للعيساوية من جانب، ومن جانب آخر أثبتت قدرة الطريقة العيساوية على الارتباط بالطرق الأخرى من خلال اتصال شخصيات صوفية كبيرة بها، فتمر بعض الأسانيد برجال الطرق الأخرى كالسنوسية والخلوتية وغيرها.

لقد أرسى الشيخ القطعاني بحق لمدرسة بحثية جديدة لم يسبق إليها، تعتمد على الربط بين السند الصوفي والهوية الثقافية، فمشروع الأسانيد الـ 27 مثل خريطة تفاعلية تربط الأماكن والشخصيات عبر الزمن، ليعزز التواصل المغربي الليبي، كاشفا عن دور ليبيا كحلقة وصل بين المغرب والمشرق.

لا تقف ريادة الشيخ القطعاني في هذا فقط، بل في حرصه وتوسعه الكبير في الإجازة في أسانيده العيساوية، فقد أجاز أزيد من 20 شيخا من صفوة مريديه،

(1) للتوسع في دراسة هذه الأسانيد، ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 324 وما بعدها.

بعضهم في ليبيا، وبعضهم خارجها، ليصل انتشار الطريقة إلى أقطار بعيدة في أمريكا وبريطانيا[1].

تعد محطة الشيخ القطعاني مهمة كذلك لأنها تمثل امتدادا لمسيرة خمسة قرون دشنها الإمام عبد السلام الأسمر بأول تعريف بالشيخ الكامل وختمها الشيخ القطعاني بنهضة تجديدية عيساوية كبيرة.

(1) ينظر مبحث انتشار الطريقة العيساوية في: أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 375 وما بعدها.

خاتمة

كما رأينا، فقد شكلت الطريقة العيساوية خيطا ناظما في نسيج التواصل المغربي الليبي، حافظت عبر قرون على حيوية الحوار بين ضفتي الصحراء، فمن التوثيق التاريخي الذي أطلق شرارة التواصل المتبادل، إلى اللقاءات في أكناف الحرمين التي نسجت أقدم سند متصل، وصولا إلى الزوايا التي تعتبر مراكز لإحياء التراث المشترك، ظل التصوف شاهدا على قدرة الروح الصوفية على تجاوز المسافات والظروف وفتح فضاءات التكامل المغاربي. لم تكن هذه المسيرة انتقالا بين مسافات الجغرافيا لطريقة صوفية، بل تاريخ تفاعل إنساني حول اللقاءات إلى ذاكرة حيوية، عبر الأسانيد المتوارثة والموشحات والأحزاب، لتظل حارسا للهوية المغاربية العريقة.

في الفكر العيساوي

المدرسة العيساوية ودورها في خدمة العقيدة الأشعرية وتجلياتها على الحضارة الإسلامية

د. حمزة معلاوي، باحث في قضايا العقيدة والفكر بالمغرب الإسلامي، المغرب

ملخص

يدرس هذا المقال العلمي دور المدرسة العيساوية الجزولية في ترسيخ العقيدة الأشعرية في المغرب العربي، مركزا على الآليات العلمية والعملية التي جعلت هذه العقيدة ركنا أصيلا في الهوية المغاربية. وتنطلق فكرة المقال من فرضية مفادها أن نجاح العقيدة الأشعرية في الاستمرار كمرجعية عقدية رئيسية في المنطقة مرتبط بجهود رجال الطريقة العيساوية وغيرهم من أهل السنة، الذين جمعوا بين المنهج الكلامي العقلي والتطبيق التربوي الصوفي، عبر وسائل مبتكرة في النشر والتعميم.

سيعالج البحث هذه الفكرة من خلال ثلاثة محاور:

أولا/ الأصل الجزولي والتجديد العيساوي: بتحليل دور الإمام الجزولي في صياغة المنظومة العقدية المبسطة، كحزب «سبحان الدائم»، وارتباطها بالتجديد الذي أرساه الشيخ الكامل محمد بن عيسى في الطريقة العيساوية.

ثانيا/ عناية رجالات المدرسة العيساوية بالعقيدة الأشعرية: بالكشف عن منهجهم في التأليف والتعليم والرد على المخالفين، مع التركيز على شروحات «حزب سبحان الدائم» وتنزيه ذات الإله.

ثالثا/ تجليات عناية السادة العيساوية بالعقيدة الأشعرية على الحياة في المغرب العربي: برصد تأثير الزوايا العيساوية في تطبيق العقيدة في الممارسة الحياتية عبر الأوراد الجماعية والتعليم الشعبي.

اعتمد البحث منهجا تحليليا يجمع بين: دراسة النصوص العقدية التاريخية (كالحزب وشروحاته)، وتتبُّع السير الذاتية لشخصيات الطريقة العيساوية وأثرها المجتمعي، وربط الجوانب النظرية (كمسائل التنزيه الإلهي) بالتطبيق العملي في الزوايا.

كلمات مفتاحية: الأشعرية، العيساوية، الجزولي، الشيخ الكامل، حزب سبحان الدائم، المغرب العربي.

مقدمة

تُعد العقيدة الأشعرية ركيزةً رئيسية في الفكر السني، جمعت بين المنهج الكلامي العقلي والنص الشرعي، ولها في المغرب العربي مكانةً خاصة، إذ هي من أسس الوحدة الفكرية والوجدانية للبلاد، فطالما أدت هذا الدور المهم، ولطالما عمل علماء المغرب على ترسيخها عبر القرون.

صحيح أن هذه العقيدة عرفت طريقها إلى المغرب خلال فترات متعددة، واجتهد كثيرون في تعقب دخولها واستقرارها وانتشارها، لكن ما ينبغي التأكيد عليه أن عقيدة أهل السنة والجماعة دخلت البلاد بدخول الإسلام إليها، فإن نُسبت إلى الإمام أبي الحسن الأشعري إلا أنها نسبة خدمة وتعليم لأصول الدين كما عرفه سادتنا الصحابة على يد سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم. وبالعموم فقد سارت عقيدتنا الأشعرية مع مذهبنا المالكي وتصوف الإمام الجنيد في مسار واحد لم ينفصل فيه أي ركن عن الآخر، حتى صارت الركبان تلهج بكلام الإمام ابن عاشر المغربي، في البيت الذي صار عنوانا للهوية المغربية:

في عقد الأشعري وفقه مالك   وفي طريقة الجنيد السالك

لقد كانت العقيدة الأشعرية أحد أهم ركائز الحفاظ على نقاء اعتقاد أهل السنة والجماعة، ومقاومة الاختراقات العقدية التي كانت تهدد صلب الدين، فمن خلالها وضعوا حدا لانتشار عقائد الخوارج والتشيع والاعتزال وغيرها، فشكلت هذه العقيدة حصنا منيعا واقيا للمغرب من أي اختراق لوحدة دينه.

وحديثنا هنا عن دور سادتنا العلماء المغاربة في تعزيز رسوخ العقيدة الأشعرية،

وأساليب نشرها التي يمكننا حصرها في ثلاث أساليب:

1. **التأليف**: بتصنيف مختصرات وشروح تناسب طلاب العلم، وجلب الأمثلة على ذلك يخرجنا عن الاختصار المقصود.

2. **التعليم**: جعل العقيدة الأشعرية جزءا من المنظومة التعليمية في القرويين وزوايا الصوفية، التي دمجت بين التصوف والأشعرية.

3. **الدفاع العقلي والنقلي**: الرد على الفرق المخالفة كالمعتزلة والمجسمة، سواء عبر التأليف أو المواجهات في شكل المناظرات مع المخالفين.

وتميز المغاربة بتوسيع مفهوم الوسيلة الأولى «التأليف» لا في معناها فقط، بل في العمل عليها، فبالإضافة لكتب ومتون المعروفة العقيدة المعروفة في الأوساط العلمية، نشط المغاربة على يد السادة الصوفية في نشر العقيدة بين مختلف شرائح عامة الناس، إلى حد اعتبار الدراسات عمل المغاربة بأنه تميز بطابع التعميم داخل مجموع شرائح المجتمع، فصارت أعمالهم في مجالين، الأول مجال التعليم في الحقل التعليمي المنظم في المدارس، والثاني في أوسط عامة الناس من خلال تداولهم تفاصيل العقيدة في شكل مناظيم شعرية أو نثرية مسبطة سهلة الحفظ والفهم والتداول.

وأفادت وسائل السادة الصوفية في نشر العقيدة عبر المتون المبسطة في تقويم لحون ألسنة العامة وتعزيز ارتباطهم باللغة العربية وفوائد عديدة أخرى، لكن أهمها هي تنقية أوساط عامة الناس مما ترسب بينهم من العقائد المخالفة التي سبقت وأن نشرها دعاتها بين مختلف شرائح المجتمع، كالخوارج والشيعة وأهل الاعتزال.

ومن أهم المتون المبسطة سهلة التناول والحفظ والتداول، حزب «سبحان الدائم» للإمام محمد بن سليمان الجزولي (870هـ) على الإطلاق، فرغم مرور أزيد من خمسة قرون على وفاة صاحبه رضي الله عنه، إلا أن الراصد والمتتبع لا

يكاد يجد مغربيا لا يحفظ هذا الحزب، أو يعرف شيئا منه، أو على الأقل سمعه مرات من أحد أفراد أسرته. فضلا عن ذلك، فقد انتشر الحزب في كل المغرب العربي حتى العصر الحالي حيث يتلى في زوايا الطريقة العيساوية الجزولية إلى جانب كتابه الآخر «دلائل الخيرات».

المحور الأول/ الأصل الجزولي والتجديد العيساوي

1 - **الإمام الجزولي (ت. 870هـ):**

لا يبدو أننا بحاجة للتعريف بعلم شهير وإمام كبير كالقطب الجزولي، فالكتب التي ترجمت به، والتي أفردت للتعريف بسيرته، كثيرة إلى حد أنها يمكن أن تشكل مكتبة خاصة به أقترح أن تسمى بـ: «المكتبة الجزولية»، وآخرها كتاب شيخنا العلامة أحمد القطعاني: «دليل الخيرات محمد بن سليمان الجزولي صاحب دلائل الخيرات»[1]. ومن عجائب شيوخنا ما يرويه شيخنا القطعاني أن أصل كتابه هذا: تعليقاته التي كان يكتبها في هامش نسخته من كتاب «دلائل الخيرات» أثناء تلاوته لورده منه، وبمرور السنوات اجتمعت من تلك التعليقات مادة هذا الكتاب، فأضاف له ووسعه بمباحث أخرى ضمنها فوائده وأسانيده لرواية الدلائل، رضي الله عنه ونفعنا بعلومه.

(1) أقدم من ترجم للقطب الجزولي هو الشيخ أحمد بن القاضي في «جذوة المقتبس»، ويعد كتابا مصدريا لأن القاضي كان معاصر للجزولي، ثم الشيخ محمد المهدي الفاسي الذي خصه بمؤلف مستقل هو «ممتع الأسماع في الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع». وتناثرت تراجمه في أغلب كتب التاريخ والتراجم. وآخرها كتاب شيخنا القطعاني «دليل الخيرات محمد بن سليمان الجزولي صاحب دلائل الخيرات».
وفي سنة 2012م نظمت كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن زهر في المغرب، ندوة علمية عنونها بـ «محمد بن سليمان الجزولي السملالي رائد التجديد الصوفي في مغرب القرن التاسع الهجري»، وقد طبعت أعمال المؤتمر لاحقا.

وبشكل موجز وتبركا بسيرة الإمام الجزولي[1]، نقول: إنه ولد بتانكرت في السوس الأقصى، وفيها نشأ وتلقى تعليمه الأولي قبل أن يقصد مدرسة الصفارين بفاس التي درس فيها وتخرج، قبل أن يخرج في سياحة طويلة لمدة سبع سنوات، حج خلالها وزار سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وزار مصر التي التقى فيها الشيخ عبد العزيز العجمي، والقدس التي جاور فيها لمدة.

رجع القطب الجزولي بعد رحلته المشرقية إلى فاس، وجلس في مكتبة القرويين ليؤلف من كتبها كتابه الأشهر «دلائل الخيرات»، وفيها التقى الإمام الكبير سيدي أحمد زروق الذي دله على الشيخ محمد أمغار الصغير، شيخ الشاذلية في وقته، فقصده الجزولي ودخل الخلوة على يديه لفترة وصلت إلى أربعة عشر سنة، خرج منها بإذنه الصريح لدعوة الخلق إلى الحق. وتنقل بين عدة مناطق في المغرب داعيا الناس إلى ربهم حتى اجتمع بين يديه 12665 مريد. وصار علم أعلام الشاذلية بتجديده في منهجها، وبقي داعيا إلى الله إلى أن لاقاه سنة (870هـ).

ويشير مسار تطور وعمل القطب الجزولي، أنه تكون على يد العلماء في العقيدة والفقه وفقا للمتواتر عند أهل لمغرب، ثم أضاف له البُعد الثالث في الهوية المغاربية، وهو التصوف الذي سلكه على يد أستاذه الشيخ محمد أمغار الصغير. ويبدو أن كتبه الأخرى في العقيدة، مثل العقيدة التي اشتهرت باسمه «عقيدة الجزولي»[2] و«النصح التام لمن قال ربي الله ثم استقام»، ألفها أثناء إقامته في فاس مستفيدا أيضا من كتب مكتبة القرويين.

وكما يلاحظ فإن إنتاج القطب الجزولي تجلى في أمرين: العقيدة والصلاة على

(1) هذه النبذة لخصتها من كتاب الشيخ القطعاني المشار إليه سابقا، لأنه جمع ما تفرق في غيره من كتب سيرة القطب الجزولي.

(2) اعتنى بهذه العقيدة د. خالد زهري فحققها، وطبعتها دار الضياء بالكويت سنة 2014م.

سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم يكتب في غيرهما، وكفى بهما. لكني أريد أن أنبه على أمر آخر في سياق رصد وتتبع آثار هذا العالم المغربي الجليل، وهو طريقة تأليفه لكتبه في المجالين، فقد حدث هذا التغير بعد تخرّجه على يد أستاذه الصوفي الشيخ أمغار، وربما نستخدم تعبيرا أكثر دقة وهو التحديث بدل التغيير.

بعد أن خرج من خلوته بأمر شيخه أمغار داعيا الخلق إلى الحق، جعل لطريقته الجزولية وردين أساسيين، وهما العقيدة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، لكنه لم يقرر على مريديه الجزوليين كتبه في العقيدة بل ألف متنا عقديا جامعا لكل مسائل وقضايا العقيدة الأشعرية التي سبق وأن شرحها في كتبه، وهو حزب «سبحان الدائم» الذي صاغه بأسلوب ميسر مفهوم سهل الحفظ، أما في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فقد أجرى عدة تحديثات على كتاب «دلائل الخيرات» ويشهد لذلك بوجود روايتين له، الرواية التباعية من طريق تلميذه الشيخ عبد العزيز التباع، وهي الرواية الشهيرة لدى كل الطرق الصوفية في المشرق والمغرب، والرواية السهلية من طريق تلميذه الأكبر الشيخ محمد الصغير السهلي، إذ ترك عند الأخير آخر نسخة محدثة لدلائل الخيرات، وعليها تعليقاته، وأوصاه بأن يناولها بالإذن الصريح لخليفته من بعده وذيلها بأبيات بخط يده، يقول فيها:[1]

كتبت كتابي قبل نطقي بخاطري — وقلت لقلبي أنت بالشوق أعلم

فسلم عليهم يا كتابي وقل لهم — مقامكم عندي عزيز مكرم

وهو ما حدث إذ سلمها الشيخ السهلي للشيخ الكامل محمد بن عيسى لاحقا، حيث تتداول كتب التاريخ أن الإمام الجزولي قال لأتباعه: «إن الطريقة لن تسم بي ولا بكم فصاحبها لم يولد بعد».

---

(1) للمزيد عن روايات دلائل الخيرات، ينظر: دليل الخيرات، مصدر سابق، ص 63 وما بعدها

سنركز في حديثنا على المجال الأول، وهو العقيدة وحزب «سبحان الدائم»، الذي نؤكد منذ البداية أن مطابقة نصه ومقابلته مع «العقيدة» التي كتبها، تؤكد أنه مستقى منها، حيث بسط فيه المقولات الكبرى والقضايا الأساسية والمسائل الفرعية، في إبداع وريادة قل نظيرها، فالتعميم الذي أنتجته أسلوبا في دعوته بنقل المضمون الصوفي بمحتواه الفقهي والعقدي إلى عموم شرائح المجتمع حافظ بلا شك ومن غير ريب على الدين وأصوله في المغرب العربي، وعندما نشير «إلى» بقولنا عموم شرائح المجتمع فلا نعني من لم تتيسر لهم وسائل التعليم من الشرائح الأمية، بل مختلف الشرائح من التجار والصناع والحرفيين وأهل الفلاحة والزراعة وأصحاب السلطة، ممن تشغلهم وظائفهم ومهامهم عن تلقي علوم العقيدة على أساتذتها في المدارس والمساجد.

ويبدو أنه حدث ما تكلم به القطب الجزولي من وراثة الشيخ الكامل محمد بن عيسى لأسرار الجزولية من بعده، فعلى الرغم من تفرع 18 طريقة من خلال تلميذه التباع[1]، إلا أن أيا منها لم تعتمد حزب «سبحان الدائم» وردا أساسيا لها، بل لا يوجد عند غير العيساوية التي اختصت أيضا بالرواية السهلية لـ«دلائل الخيرات»، فالشيخ الكامل لا يبدو أن غيره أذن له فيها من الشيخ السهلي، وإن حدث فرواية الشيخ الكامل خاصة بدليل أن الشيخ السهلي سلمه آخر النسخ المحدثة للكتاب، بل وقال له لما طلب منه الإذن في قراءة الكتاب «نعم، وبهذا أمرت» ما يعني وجود أمر خاص عنده بأن لا يسلم تلك النسخة إلا لصاحبها.

ولا يعني وراثة السادة العيساوية للحزب أنهم اقتصروا فيها على نهج الإمام الجزولي بتعميم العقيدة فقط، بل اعتنوا بشكل كبير بتدريس العقيدة في الزوايا، بل ووصلت جهود الشيخ الكامل محمد بن عيسى نفسه إلى حد إعداد مريديه لمهام مناظرة المخالفين من أجل الجدل، فقد نقل شيخنا القطعاني مطولات من كلام

(1) دليل الخيرات، مصدر سابق، ص 17.

الشيخ الكامل وهو يعلم تلاميذه في التعاطي مع الخصوم والمجادلين في قضايا العقيدة، مثل قوله: «إذا رأيتم من أتاكم بالجدل والجحود فادخلوا معه في هذه المعرفة، ما هو العلم؟ وما هو العمل؟ وأيهما يكون صفة للآخر؟ وكيف انقسمت العلوم عن الأعمال، والأعمال عن الجوارح؟ وما أول العلوم، وما وسطها، وما آخرها؟ وما أول الأعمال، وما وسطها، وما آخرها؟ وما أفضل العلوم؟ وما سيد العلوم؟ وما سيد الأعمال؟» ثم يقدم لهم أجوبة لا تدل على شيء إلا على سمو مقامه العلمي والمعرفي الرفيع.(1)

وفي وصايا أخرى يوجه كلامه معدا لمريديه للجواب على إشكاليات لطالما أثارها الزيغ؛ كالسؤال عن مكان ذات الإله والاتصال والانفصال وغيرها مما ينزه السادة الأشاعرة الله سبحانه وتعالى عنه، وما يتصل بها من قضايا العرض والجواهر والجسمية، وإن كان كل ذلك يعكس القضايا التي كانت محل جدل في عصر الشيخ الكامل، إلا أن المفيد هو مستوى التمكين والإعداد الذي وصل له مريدوه على يديه رضوان الله عليه.

ومما يتوجب الوقوف عنده: هو ربط الشيخ الكامل قضايا العقيدة بقضايا التصوف، فالنظر والاستدلال للخروج من التقليد مبدأ أشعري راسخ، لكن الشيخ الكامل يدخله في مجالات السلوك الصوفي عندما أوضح بأنه المقصود بـ«علم اليقين» قائلا: «علم اليقين: هو النظر والاستدلال بعد الخروج من ظلمات التقليد، والتقليد في الإيمان شك، والنظر والاستدلال يقين»، ثم يؤصل للسلوك في مدارج التصوف بأن يؤكد على أن «علم اليقين» طريق موصل إلى «عين اليقين»: «فهو الثبوت على التوحيد بالدليل والبرهان»، إذ ينظر السالك بـ«عين» قلبه للحقائق ثبوت التوحيد بالدليل والبرهان، ليصل إلى الحقيقة «حق اليقين» عندما يستدل

(1) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 57.

بالصانع على المصنوع. ويجمل ذلك بقوله « فالمقام الأول التوحيد والثاني التجريد والثالث التفريد ».[1]

وإن كان هذا الكلام شبيها إلى حد التطابق في بعض الأحيان بكلام القطب الجزولي في عقائده المكتوبة، إلا أن ما يهمنا أنه دليل على وضوح المصدر الفكري للشيخ الكامل، فقد مثل القطب الجزولي الأصول ومن قدمها نموذجا عمليا هو الشيخ الكامل.

ومن دلائل استمرار عناية رجال العيساوية الجزولية بحزب «سبحان الدائم» تأليفهم لشروحات الحزب، في دليل آخر على عنايتهم بتدريسه للطبقة المتعلمة وعدم حصره في أسلوب التعميم.

2 - الشيخ الكامل محمد بن عيسى (ت. 933هـ):

هو الآخر شخصية يبدو من نافل الحديث التوسع في التعريف بها، فهو عَلَم من مشاهير أعلام الأمة الذين غصت كتب التاريخ بتراجمه منذ أن كتب الشيخ ابن عسكر الشفشاوني أول ترجمة له في «دوحة الناشر»[2]، وحتى الوقت الحالي الذي صدرت فيه أوسع وأهم ترجمة له كتبها شيخنا القطعاني في «أعلام الطريقة العيساوية»[3]، وما بينهما يعد بالعشرات، ولعل أول من أفرده بكتاب جامع لسيرته هو الشيخ أحمد المهدي الغزال (ت. 1191هـ) في كتابه الموسوم بـ«النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل».

لكننا تبركا بعاطر سيرته الكريمة، نقول: إنه ولد في مكناس ونشأ وتربى بين

---

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، محمد بن عسكر، تحقيق محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1976م، ص 75.

(3) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 11 وما بعدها.

أخواله بني مختار، قبل أن ينتقل به والده السيد عيسى بن عامر السباعي الإدريسي الشريف إلى جامع القرويين بفاس، حيث حفظ القرآن وتلق علوم عصره وتخرّج فيه على جُلة من أساتذته، قبل أن يرجع إلى مكناس للتصدر لإقراء العلم في مسجدها الأعظم حيث تقاطر عليه طلاب العلم، وأقر أبرز علماء مكناس وهو الشيخ محمد بصري بكمال رتبه في العلم والولاية، فوصفه بالكامل وهو اللقب الذي اشتهر به إلى اليوم: «الشيخ الكامل».

وبعد تخرجه على يد شيوخه الثلاث؛ الشيخ أحمد الحارثي، والشيخ عبد العزيز التباع، والشيخ محمد الصغير السهلي، أبرز تلامذة القطب الجزولي، أسس زاويته العيساوية بمكناس وتصدر فيها للعلم والتربية في طور جديد من أطوار المدرسة الشاذلية، إذ نقل في مدرسته العيساوية التجديد الجزولي في الطريقة الشاذلية من النظري العلمي إلى التطبيقي العملي.

أخذ عن الشيخ الكامل أزيد من 18 ألف مريد، بينهم 600 كانوا يعطون عهد الطريقة في حياته[1]، وقد شغله إعداد الرجال للدعوة فلم يؤلف كتبا، لكنه ترك عدة أحزاب صوفية، وهي «الفتح» و«الحصن والاستقامة» و«الإبريز» إلى جانب مناظيم شعرية، وهي «منظومة أسماء الله الحسنى»، و«منظومة الدرة النفيسة».[2] وبجموعها يمكن رسم صورة عن شخصيته العلمية والصوفية لما فيها من سمو المقصد وجمالية الأسلوب والمهارات اللغوية وعمق المعنى.

ومن أبرز الأوراد التي أرساها الشيخ الكامل في طريقته: حزب «سبحان الدائم»، وقراءة كتاب «دلائل الخيرات».

(1) نفس المصدر، ص 47.

(2) للمزيد عن هذه الأحزاب والمناظيم، ينظر: الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2017م، ص 221 وما بعدها.

ومما يلاحظ عند الفحص الدقيق لمجمل أعمال الشيخ الكامل في أحزابه ومناظيمه الشعرية أنها تدور حول العقيدة وحضرة النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ملحظ آخر يستدعي منا إفراد الدراسات والكتب حول تطوير المدرسة الشاذلية على يد الشيخ الكامل مرورا بالقطب الجزولي الذي جعل العقيدة والنبي صلى الله عليه وسلم أساس السلوك في التجديد، ونقلهما الشيخ الكامل لاحقا إلى مستوى العمل والمعايشة من خلال إرساء مفهوم جديد اشتهرت به الطريقة العيساوية، وهو «المحبة» حتى قيل: «المحبة عيساوية»، ونقل عن كبار أعلام الأمة قولهم: «جميع الأولياء شربوا من بحر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وسيدي الشيخ ابن عيسى غرق فيه».

المحور الثاني/ عناية رجالات المدرسة العيساوية بالعقيدة الأشعرية

اعتنى جل رجالات المدرسة العيساوية بالعقيدة الأشعرية امتدادا لعناية شيخهم الشيخ الكامل ومن قبلهم شيخ شيوخهم القطب الجزولي بالعقيدة أيما اعتناء كما أسلفنا، وفي هذا المبحث مظاهر اعتناء سيدي محمد ابن عيسى وأتباعه بالتوحيد، فإني طالعتُ كتابَ: «أعلام الطريقة العيساوية» لسيدي أحمد القطعاني، فما وجدته يذكر أحدا من أعلام الطريقة العيساوية إلا وصفه بأنه: «أشعريٌّ عقيدةً»، وهذا إنما يدلُّ على اعتنائهم الشديد بالعقيدة الأشعرية، وحُقَّ لي بعدَ ذلك أن أقول: «لا يُمكنُ لمريدِ الطريقة العيساوية إلا أن يكون أشعريا، ومرحبا به إن كان ماتريديا وما لا فلا».

ولعظيم هذا «الحزب» فقد شرحه ثلة من أهل العلم، منهم:

- الشيخ سيدي عبد الوارث اليصلوتي (تـ. 971هـ): أحد الطائفة العيساوية الجزولية، وشرحه لا يزال مخطوطا.

- الشيخ محمد بن إبراهيم المراكشي الأندلسي: وشرحه مطبوع بعنوان «الحزب الكبير الموسوم بسبحان الدائم لا يزول».

- الشيخ محمد المسعودي (ت. 1288هـ): بـ «شرح نبراس الإيناس على شرح حزب غوث مكناس» وهو مطبوع.

- الشيخ أحمد بن محمد المسعودي (ت. 1314هـ): بشرح أسماه «مفتاح المغانم على حزب سبحان الدائم» وهو مطبوع.

- الشيخ أحمد القطعاني: بأن تتبع طرق الحزب، رواية ودراية، عبر المتواتر الشفهي والمزبور خطا، وحققه ونشره في رسالة «حزب التوحيد»، ثم ألف كتابا آخر للتعريف برجال الحزب، سمّاه: «تعرف المريد على رجال حزب التوحيد»، كما وضع عليه بعض الحواشي في كتابه: «الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث» وفي كتابه الآخر: «الشيخ الكامل محمد بن عيسى»، لكن النصوص التي نقلها الشيخ القطعاني في معرض ترجمته الفريدة للشيخ الكامل يمكن أن نعتبرها أول شرح للحزب، إذ كل ما فيها من مسائل وقضايا تتصل بمضمون الحزب، وسنعرض بشكل عاجل لدرر من كلام الشيخ الكامل ليتضح المقصود:

1 - تنزيهه الإله عن الاتصال والانفصال:

حيث يقول الشيخ الكامل: «فإن قال لك قائل: الله عز وجل قريب أم بعيد؟ فقل له: قريب من غير اتصال، بعيد من غير انفصال، القرب والبعد يتضمن المسافة وهو في حقه محال، والمحال لا يجوز في العقل وجوده».[1]

2 - تنزيهه الإله عن الدخول والخروج والجهات الست:

حيث يقول الشيخ الكامل: «فإن قال لك قائل: الله داخل في العالم أم خارج عنه؟ فالجواب أن نقول: ليس داخلا فيه ولا خارجا عنه، ولا فوقه ولا تحته، ولا عن يمينه ولا عن شماله، ولا أمامه ولا خلفه».[2]

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 55.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

3 - تنزيهه الإله عن المشابهة للمخلوقين:

حيث يقول الشيخ الكامل: «العجز عن الإدراك إدراك، وقال: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾، صدرُ هذه الآية تنزيه، فلو قال سبحانه: «وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ»، ولم يقل: «لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» لوقع التوهم والتشكك في العقل، فلما قال: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ تنزَّهَ وتقدَّسَ عما لا يليق به من الجسمية والعرضية والجوهرية كما تنزه أيضا عما لا يليق به من تشبيه وتغيير وغير ذلك، تعالى عن ذلك علوا كبيرا».[1]

4 - تنزيهه الإله عن الحلول والتحيز في المكان:

حيث يقول الشيخ الكامل: «جَلَّ الْمَلِكُ الحقُّ عن الحلولِ والانتقالِ والاستقرارِ والتمكُّنِ في المكان»[2]، ويقول أيضا في «حزب سبحان الدائم»: «جل المولى الجليل عن الحلول في القلوب، لا يختص بالمكان، سبحانه عظيم، الاختصاصُ بالمكان من صفات المخلوقات، كان اللهُ مولانا قبل الزمان والمكان، الزمانُ محدَثٌ والمكان محدَث، الزمان مفتقر والمكان مفتقر للقديم الغنيِّ».[3]

5 - قوله بقِدَمِ صفات الله تعالى:

حيث يقول: «جل الواحد القهار عن الشبه والنظير، جل الموصوف بالكمال عن الشبه والمثال، جل العزيز المحيط عن إدراك العقول، جل الموصوف بالقدم عن صفات المحدثات، جل الموجود القديم عن الضد والند، كان الله وحده ولا شيء معه، فأوجد الْموجودات ليعرف جل الله وأوجد الموجودات ليعبد عز الله».[4]

---

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، ص 56.

(3) النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل، أحمد المهدي الغزال، مطبعة الصدق الخيرية، القاهرة، 1348هـ، 52.

(4) نفس المصدر، نفس الصفحة.

6 - **تنزيهه الإله عن الجسم والجوهر والعرض والكيف:**

حيث يقول الشيخ الكامل: «فإن قال لك قائل: ما هو العرض وما معنى كون الأعراض لا تبقى زمنين، وإلى كم تنقسم؟ فإن ذلك من صفة نفس العرض لأنه لا يعقل إلا بتلك الصفة. أما حقيقة العرض فهو الذي لا يقوم بنفسه، وأما كم تنقسم الأعراض فهي ضربان مطلق ومقيد. المطلق كالألوان والطعوم والروائح. والمقيد على قسمين متعلق وغير متعلق، فالمتعلق كالعلم بالعلوم والجهل بالجهول والحب بالمحبوب والبغض بالمبغوض وغير ذلك. ومولانا جل وعز منزه عن هذه الصفات - تعالى عن ذلك علوا كبيرا -. والعرض من المعاني القائمة بالجسم والجوهر، ومن الأعراض أيضا الموت والعلم والجهل والسمع والبصر والكلام والحركة والسكون وجميع المعاني القائمة بالجسم والجوهر. ومولانا جل وعز بخلاف ذلك، منزه عن الكيفية والعرضية والجسمية والجوهرية - تعالى أن يتصف بهذه الصفات علوا كبيرا - » وقال: «فإن قال لك قائل: ما معنى الأجسام وما معنى الجوهر؟ وما حقيقة الجوهر؟ فأما معنى الأجسام: فهي ما تركب من جواهر كبيرة أو صغيرة وحقيقتها أن توجد في قدر من الفراغ. والأجسام على قسمين شفافة وكثيفة: فأما الشفافة فالهواء والرياح والسحاب والدخان والضباب والماء والنار ونحو ذلك، وأما الكثيفة فهي الحجر والمدر والأشجار ونحو ذلك. وأما معنى الجوهر فهو الذي انفصل عن جوهر مثله وحقيقته أنه يستحيل انقسامه».[1]

7 - **إثباته صفتي السمع والبصر لله تعالى:**

حيث يقول في حزب الفلاح: «يا من يسمع ويرى من غير جارحة».

واستمرت عناية رجال المدرسة العيساوية بعد الشيخ الكامل بالعقيدة الأشعرية، فقد حضرت كأحد الأسس التي ارتكزت عليها أعمالهم، وسنضرب ببعض الشخصيات كأمثلة تعكس ذلك:

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 56 – 57.

أ. **سيدي الشيخ امحمد بن عيسى (الحفيد) (ت. 1019هـ):**

وهو حفيد الشيخ الكامل، ويميز بلقب «الحفيد» أو «الوزري» نسبة إلى منطقة وزرة بالجزائر التي أسس فيها أول زاوية عيساوية سنة: (978هـ)، وفي هذه الزاوية أرسى منهجها تعليميا تتربع العقيدة الأشعرية على عرشه، «فأوَّلُ ما يستفتح به الطالب هو حفظ كل أو ما تيسر من القرآن الكريم، وفي العقيدة الأشعرية عقيدة أهل السنة والجماعة: عقائدَ السنوسيِّ «الكبرى» و«الصغرى»، ومنظومة الحافظ أحمد ابن زكري التلمساني».[1]

ب. **سيدي الشيخ عبد المجيد المنالي الزبادي (ت. 1163هـ):**

وهو من أبرز رجال الطريقة العيساوية، انتدبه شيخه الشيخ عبد السلام برادة لتدريس العلم في الزاوية العيساوية بفاس، وفي سيرته أنه في فترة طلبه اعتكف على قراءة المصنفات في مقام مولاي إدريس بفاس، فمما حفظه: «جوهرة التوحيد» للقاني، وأخذ التوحيد وفق العقيدة الأشعرية عن العلامة امحمد بن أحمد أبي الرخاء.[2]

ج - **سيدي الشيخ مختار محمود السباعي:**

من مشايخ الطريقة المعاصرين، قال تلميذه شيخنا القطعاني: «عنه أخذتُ علمَ التوحيد العقيدة الأشعرية نثرا ومتونا بتوسع كبير وشروحات مطولة، ومن كلامه في هذا الصدد: «لا سبيل للإيمان قط إلا بقبول من الله، فلا تطمع في تحقيقه مستقلا عنه سبحانه»، وقال: «كل ما خطر ببالك فالله غير ذلك»، وقال: «من رأى الصنعة رأى الله»، وقال: «الوسيلة لا تقتضي التأثير»... وقال: «سبعة لها بداية ولكنها لا تفنى، هي:

---

(1) نفس المصدر، ص 105.

(2) نفس المصدر، ص 131.

سبع من المخلوق غير فانيه العرش والكرسي ثم الهاويه

وقلم واللوح والأرواح وجنة في ظلها نرتاح

وكثيرا ما يستشهد بقول اللقاني في «جوهرة التوحيد»:

وأفضل الخلق على الإطلاق نبينا فمل عن الشقاق

وقال: «من حفظ حزب التوحيد «سبحان الدائم» عرف الله وخرج من التقليد، ومن تلاه طاهرا خرج كيوم ولدته أمه، ففيه تقديس وتعظيم للبارئ أوله: معنى لا إله إلا الله، وآخره معنى: محمد رسول الله، وعلى كُلِّ مُرِيدٍ حِفْظُهُ».[1]

ويضيف شيخنا في حديثه عن سيدي السباعي، قائلا: «ومن نفيس متون علم التوحيد «منظومة الياقوتة الفريدة في الست وستين عقيدة» وهي من أجود منظومات العلماء الليبيين في مجال العقيدة الأشعرية للشيخ محمد أحمد العكاري [...]، وقد أخذتها سماعا متنا وشرحا وحفظا عن شيخنا مختار محمود السباعي بزاويته بمصراته مع كثيرين، وحفظتها وعرضتُها عليه في المجلس نفسه».[2]

د. سيدي الشيخ أحمد القطعاني:

برزتْ عنايتُهُ بالعقيدة الأشاعرة كثيرا في إبرازه للأشعرية وتشبثه بالهوية الليبية التي على رأسها العقيدة الأشعرية، بل كان يذكر شيوخه الذين أخذ عنهم العلوم والأذكار والأوراد ويُعقِّبُ قائلا: «وكلهم أشاعرةُ الْمعتقد، مالكية المذهب»[3]، وفي تراجمه أنه أرسى منهجها تعليميا في زاويته التي أسسها في مسقط رأسه بمدينة درنة الليبية مطلع ثمانينات القرن الماضي، ومن بين أهم مفرداته تدريس العقيدة الأشعرية لمريديه.

---

(1) نفس المصدر، ص 244 – 245.

(2) نفس المصدر، ص 245.

(3) نفس المصدر، ص 303.

وزادت عنايته بهذا الأمر بأن وضع شرحا على «العقيدة المرزوقية» التي قررها في مادة العقيدة لتسهيل فهمها على المريدين، فألف في عام: (1984م) كتاب «تسهيل المرام لدارس عقيدة العوام»، وهو مطبوع مشهور.

كما كانت له اليدُ البيضاءُ في نبذ التطرف، وذلك بتحذيره من الحركة الوهابية - التي كفَّرَتِ عوامَّ وخواصَّ المسلمين - في أكثرَ من موضع، ولعل أشهرَ أعماله في ذلك: كتاب الشهير «الحجة المؤتاه في الرد على صاحب كتاب إلى التصوف يا عباد الله» الذي طبع عشرات المرات في جل عواصم العلم.

المحور الثالث/ تجليات عناية السادة العيساوية بالعقيدة الأشعرية على الحياة في المغرب العربي

لم ينتهِ القرن العاشر الهجري الذي عاش فيه الشيخ الكامل إلا وزوايا طريقته امتدت لتشمل أقطار المغرب العربي، وتنقل معها، أينما حلت، عقيدة الإمام الأشعري. واللافت أن هذه الروح لا تزال تتنفس بها هذه الزوايا إلى اليوم، ما يرُدُّ دعاوى من يزعم أن انتشار العقيدة الأشعرية كان سببه احتضانها من قبل سلطات الدول في غابر الزمان، لكن الواقع يؤكد أن انتشارها وبقاءها اليوم كان ثمرة جهد متواصل نسجه علماء حملوا على عاتقهم مسؤولية ترسيخ الفهم الوسطي للإسلام، ومنهم علماء ورجال الطريقة العيساوية الذين شكلوا ما يمكن وصفه بـ: «الحارس الأمين» للعقيدة الأشعرية، لا عبر الخطابات النظرية فحسب، بل عبر وسائل عملية جعلت من هذه العقيدة جزءا من نسيج الحياة اليومية للناس.

لقد كان «حزب سبحان الدائم» للإمام الجزولي أداة محورية في هذا الجهد المتواصل الحثيث عبر 500 سنة من عمر الطريقة، إذ حوّله شيوخ العيساوية من مجرد أوراد وأذكار تُتلى إلى منهج تربوي شامل، ينساب بسلاسته ليترسخ في القلوب قبل الأذهان والعقول.

لقد فهم شيوخ هذه الطريقة أن بقاء الأفكار رهن بتحويلها إلى ممارسات حياتية، فجعلوا هذا «الحزب» وردا أساسيا يتلى بشكل جماعي ودوري داخل الزوايا وفي المناسبات الاجتماعية وفي الاحتفالات السنوية، بل وقرروا على المريد حفظه، فصار «سبحان الدائم» بمرور الوقت جسرا بين النص الشرعي والواقع المعيش.

يجب الانتباه على دور العيساوية في مهمتهم هذه، الفريدة في نوعها العميقة في فعلها، أنهم لم يقتصروا على نشر العقيدة الأشعرية في زمن الاستقرار، بل تحولت زواياهم إلى حصونٍ واقيةٍ في وجه التيارات المتطرفة التي حاولت اختراق النسيج الديني المغاربي عبر العصور، فكما وقف العيساوية في الماضي سدا منيعا أمام الأفكار الخارجية التي نفخت رياح الفرقة بين المسلمين، ها هم اليوم يواصلون نفس الدور بوجه تحديات العصر: التطرف الوهابي الذي يستغل الدين لتمزيق الوحدة المجتمعية، والحداثة المتطرفة التي تريد قطع الصلة بين مادة الإنسان ومعناه.

لقد أدرك ساداتنا «العيساوية» أن مواجهة هذه التهديدات لا تكون بالوعظ والخطابات، بل بغرس البديل العميق في النفوس، وهو ما نجده متجليا بعبقرية الجمع بين «حزب سبحان الدائم» والممارسة اليومية؛ فالتكرار الإيقاعي الشفوي لأذكار الحزب، جعل حصانة داخلية ضد خطابات الكراهية، فلم تعد مقولات العقيدة التي يرددها المريد العيساوي مجردا نظريا بل تجربة وجدانية يعيش فيها الذاكر مع مذكروه على بساط صحيح العقيدة، وهم سواء في ذلك الأمي كما العالم، حتى صار ذكر «سبحان الدائم» مشروعا ثقافيا حول الزوايا إلى مراكز تُعيد صياغة الوعي الجمعي بلغة التسامح التي تميز الأشاعرة الكرام.

والسر في نجاح هذه الطريقة الجليلة في تعزيزها للعقيدة الأشعرية يكمن في فهم شيوخها لطبيعة المجتمعات المغاربية التي تتوق على الدوام إلى السلم الاجتماعي كعامل أساسي لاستمرارها، ولذا جاء حزب «سبحان الدائم» بلغة سهلة

ليلخص مفاهيم الاعتقاد الأشعري الجامع بين تنزيه الخالق وإثبات حكمته، وبين الجبر والاختيار، ورفض تكفير المخالف بغير وجه شرعي خلافا للمذاهب الأخرى؛ كالخوارج والمعتزلة، والمعنى العميق لمبدأ قبول الآخر ورفض تكفيره بغير حق هو بناء عقد اجتماعي غير مكتوب كان يمثله حزب «سبحان الدائم» عبر التداول الشفوي والذكر به.

في زوايا الطريقة العيساوية كان الجميع بمختلف الشرائح والطبقات والانتماءات يجلسون إلى بعضهم بعضا في تسامح وقبول، ليصير نموذجا انتقل إلى خارج الزوايا واقعا معاشا، شكل ثقافة مجتمعيةٌ ترفض العنف في اسم الدين، ليس خوفا من السلطة التي قيل إنها السبب في رسوخ العقيدة الأشعرية، بل قناعة بأن الإيمان الحقيقي يُقاس بسلامة الصدر، فنجح العيساوية في تحويل القضايا الكلامية، كالكسب والاختيار، إلى مبادئ بسيطة يفهمها الفلاح الذي يحرث أرضه ولسان حاله يقول: «الله خالق أفعالنا، ونحن محاسبون عليها»، في جملة تلخص فلسفةً أخلاقيةً كاملةً تجمع بين التوكل والمسؤولية.

ولم تكن الآثار العيساوية مقتصرة على الفرد، بل امتدت لتشكل نظاما أخلاقيا متكاملا يحفظ تماسك الأسرة، إذ تربية النشء على ترديد «حزب سبحان الدائم» داخل الأسر العيساوية لم تكن تدريبا على الحفظ فقط، بل عملية تشكيل للهوية العقائدية، فالطفل الذي ينشأ على سماع ألفاظ التنزيه الإلهي «سبحان الدائم لا يزول» يتربى على تنزيه الخالق عن التشبيه منذ نعومة أظافره، دون حاجة إلى خوضه معارك الجدل، لكن العبقرية العيساوية لا تتوقف عند هذا الحد بل تربط بين العقيدة والسلوك، فـ«اليقين القلبي» يتحول على أيديهم من مفهوم مجرد إلى حال روحي في حلقات الذكر، لينمي الإحساس بالمراقبة الذاتية، فـ«المراقبة» تتحول إلى سلوك يومي يحاسب فيه المريد العيساوي نفسه، ما يعزز السكينة المجتمعية، إذ لا يعود المريد عنصرا منفعلا ومتأثرا بالصراعات العقدية بل فاعلا

في بناء السلم المجتمعي بأن يحمل قيم السلوك العيساوية من أسرته، التي تمثل زاوية عيساوية مصغرة، إلى براح المجتمع.

إن النظر إلى التجربة العيساوية في ترسيخ الأشعرية عبر خمسة قرون يكشف عن حقيقة منهجية، وهي أن العقيدة لا تترسخ إلا إذا تحولت إلى نمط عيش، وهو ما فهمه شيوخ العيساوية الذين أدركوا أن لمواجهة التحديات الفكرية، قديمها وحديثها، لا يكون بإقصاء الآخر، بل بتقديم نموذج قادر على التعايش مع الواقع، فـ «حزب سبحان الدائم» لم ينتشر لأنه الأكثر بلاغةً أو الأيسر في الفهم والتداول فحسب، بل لقدرته على تعزيز القضايا العقدية في الوجدان كإيقاع حياتي، فقد صار مصحابا للمزارع والتاجر والمرأة والطفل وصنعوا به سدا منيعًا ضد التطرف.

الواقع والحقيقة التي يجب إعلاء الصوت بها، أن الأمة جنت من دور السادة العيساوية فوائد لا تُحصى: من الحفاظ على الوحدة العقدية في منطقة كانت تعاني الصراعات، إلى إنتاج ثقافة التسامح التي جعلت المغرب العربي حاضنا للجميع، مرورا بتحصين الهوية الدينية أمام محاولات الاختراقات الوافدة، فكل هذا لم يكن ليحدث لولا أن شيوخنا العيساوية أدركوا مبكرا أن معركة العقيدة تُخاض في قلوب العامة قبل صفوف النخبة والصفوة، وأن الزوايا قادرة بما تملكه من بساطة وانتشار على أن تفعل ما عجزت عنه الأكاديميات والجامعات وخططها وفرقها البحثية وجيوش أساتذتها وموظفيها.

خاتمة

تمكّن البحث، عبر منهجه التحليلي القائم على دراسة النصوص والسير والتأثير المجتمعي، من الكشف عن الدور الفريد للطريقة العيساوية في تحويل العقيدة الأشعرية إلى منهج حياة من خلال إرساء منظومة تربوية شفوية سهلة الانتشار مثلها «حزب سبحان الدائم»، فجمع شيوخها بين العمق العلمي في تأليف الشروحات على الحزب والرد على المخالفين، وبين البساطة العملية من خلال الأوراد والذكر، وجعل العقيدة حصنا ضد التطرف، وعنوانا للهوية المغاربية وضامنا لاستقرارها ووحدتها، ليبقى النموذج العيساوي دليلا على أن رسوخَ العقائد لا يتمّ بالنظريات والتعليم المجرد، بل بتحويلها إلى سلوك يجسده الناس في حياتهم الأسرية والمجتمعية.

جمالية الرمز الصوفي في شعر الشيخ الكامل محمد بن عيسى

د. بثينة قسم السيد عمر

أستاذ مساعد بجامعة البحر الأحمر - السودان

ملخص:

تسعى المقالة إلى استجلاء الدلالات المضمرة في الرموز الشعرية التي استند عليها الشيخ الكامل محمد بن عيسى رضي الله عنه في التعبير عن تجربته الشعرية الصوفية، من خلال توظيفه للرموز، خاصة الرمز الخمري، وكيف تمكن من تطويع اللغة في إضفاء العناصر الجمالية المختلفة على أسلوبه، وقدرته على تقصي أغوار الذات الإنسانية والارتقاء بها إلى عالم الروح والقلب.

كلمات مفتاحية: الجمالية، الرمز الخمري، القطب الكامل، الذات الإنسانية.

مقدمة

يعد الشعر الصوفي جزءا من التراث الأدبي والإسلامي يحمل في طياته معاني وخصائص روحية، وقد ظهر هذا اللون استجابة لأحوال المتصوفة من الشعراء وتعبيرا عن تجاربهم المعرفية، والتي احتاجوا للتعبير عنها إلى لغة خاصة ورموز تختزل بداخلها وتستتر خلفها الكثير من المعاني التي لا تُفهم إلا بالتأويل. ويكنى عن القصائد التي استخدم فيها الرمز بـ«الخمر» بالقصائد الخمرية التي اعتبرت من أهم القصائد المدروسة، إذ نجد أن الرمز الخمري اتخذ بعدا مليئا بالدلالات، ليجبر القارئ على العبور من ظاهرها إلى باطنها، كونه موضوعا معادلا للمحبة الإلهية، كما أنه رمز للمعرفة. والشيخ الكامل محمد بن عيسى أحد الشعراء الذين قدموا تجربة صوفية رامزة لها أثرها الفني والإبداعي. وقد اقتضت طبيعة هذه المقالة أن تشتمل على تعريف موجز بالشيخ الكامل محمد بن عيسى، ثم مفهوم الرمز ودوافع استخدامه ودلالاته، ثم بيان ما تتمثل فيه جمالية الرمز الخمري.

ترجمة الشيخ الكامل محمد بن عيسى:

لن نطيل في التعريف بالشيخ الكامل، فالمؤكد أن أغلب المقالات المشاركة في هذا المؤتمر، تناولته بالتعريف ودراسة سيرته، لكن يجب علينا التركيز في هذا التعريف بما يتصل بموضوع مقالتنا، وأهمه التكوين والتعليم للتعرف على الخلفيات والأسس التي شكلت شخصيته الأدبية الصوفية.

في أول محطات حياة الشيخ الكامل تذكر المصادر أن والده رحل به إلى فاس ليتلقى التعليم في جامع القرويين، وفيه حفظ القرآن الكريم ودرس علوم الشرع،

التي كان من بينها في ذلك العهد دراسة اللغة العربية وفروعها ومجالاتها من نحو وصرف وأدب وبلاغة[1]، وهو أمر مؤكد، إذ تعد هذه العلوم من الأساسيات لكي يتمكن الطالب من دراسة علوم الشرع الأخرى كالفقه والحديث الشريف والتفسير، ففي السلم التعليمي القديم كانت تقسم العلوم إلى علوم آلة وعلوم غاية، ومن علوم الآلة: علم اللغة وعلوم البلاغة.

وإن لم تفصح المصادر عن شيوخ الشيخ الكامل الذين تلقى عليهم علوم اللغة والأدب والكتب التي درسها فيها، إلا أننا نؤكد أنه تلقى تعليما موسوعيا في هذه العلوم، ويشهد لذلك أحزابه، سيما حزب «الإبريز»، الذي لو وُضع ضمن نصوص عيون الأدب العربي النثرية لكان من بين أبرزها لما احتواه من براعة رجل ضليع في علوم الأدب[2].

من غير شك في أن «حزب الإبريز» الذي يعكس شخصية الشيخ الكامل في الأدب الصوفي، قد أنشأه في طور متوسط من حياته، وتحديدا بعد أن جلس للتربية في زاويته العيساوية بغرض أن يكون من أحزاب الطريقة لمريديه، وهذا يعني أنه بعد أن سلك التصوف على يد شيخه الأكبر الشيخ أحمد بن عمر الحارثي (ت 905هـ)[3]، الذي التقاه في مكناس إثر رجوعه من القرويين، ثم اتصاله بشيخيه الآخرين، الشيخ عبد العزيز التباع (ت 914هـ)[4]، والشيخ محمد الصغير السهلي

(1) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 14.

(2) هو أحد أحزاب الشيخ الكامل، وهي حزب الفتح، وحزب الحصن والاستقامة، وحزب الابريز. ينظر نص «حزب الأبريز» في: الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، ط3، 2017م، ص 246.

(3) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 17.

(4) نفس المصدر، ص 21.

(ت 918هـ)[1]. وهذا يعني أن السلوك الصوفي وفق الطريقة الجزولية التي ينتمي لها شيوخه الثلاثة طبع شخصيته الأدبية وأطرها بعمق صوفي.

ويبدو أنني، وفي سياق التعريف بالشيخ الكامل من زاوية أدبه الصوفي، سأمر بشكل عاجل على «حزب الإبريز»، هذا النص الأدبي الصوفي المتفرد، الذي أبرز روعته الأدبية من عدة جوانب، بغرض إظهار تمكنه من اللغة العربية وإبداعه في صياغتها من عدة عناصر، أوجزها في:

1 - **اللغة الرصينة:** تميز حزب «الإبريز» باستخدام لغة عربية فصيحة غنية بالمفردات النادرة والتراكيب البليغة، مما يدل على عمق معرفته بأسرار اللغة واشتقاقاتها، وقدرته على اختيار الكلمات بدقة لتوضيح المعاني الصوفية العميقة.

2 - **النسيج البلاغي:** وظف الشيخ الكامل فنون البلاغة العربية ببراعة، كالاستعارة والتشبيه والجناس، لتعميق التأثير الصوفي.

3 - **الإيقاع الموسيقي:** انسجام النص مع الإيقاع الشعري دون التقيّد بالوزن التقليدي، حيث مزج بين جمالية النثر وإيقاع الشعر، فجعل الحزب سهل الحفظ، مؤثرا في القلب والعقل، كأنه أنغام روحية.

4 - **التناسب الموضوعي والبنائي:** حافظ على تماسك الأفكار وتسلسلها المنطقي، مع توازن دقيق بين الجمل القصيرة المكثفة والطويلة المركبة، مما يعكس فهمه لأساليب العرب في بناء النصوص وتناغمها.

5 - **التأصيل القرآني والنبوي:** عكست استشهاداته وإشاراته من القرآن الكريم والحديث الشريف فهما عميقا لسياقاتها، مع قدرة على دمجها في نسيج النص بسلاسة.

وبهذه العناصر لم يكن «حزب الإبريز» دعاء صوفيا فحسب، بل تحفة أدبية

(1) نفس المصدر، ص 23.

تختزل عبقرية لسانية وتصوفا راقيا، جعل اللغة وعاء لنور القلب وحكمة الروح.

مفهوم الرمز ودوافع الصوفية لاستخدامه:

احتاج الإنسان منذ القديم إلى وسيلة تمكنه من التواصل بين أفراد الجماعة الواحدة، فجاءت اللغة كوسيلة للتواصل، كلغة الإشارة والرمز التي يتفق عليها بنو البشر وتمكنهم من التواصل فيما بينهم، فالإنسان كائن رامز، كما يرى علماء النفس والأنثروبولوجيا والاجتماع، كونه كائنا ثقافيا، أي إنه الكائن الوحيد الذي يتميز عن غيره من الكائنات بنسق معقد يسمّيه هؤلاء بنسق عال الرموز[1]. وقد عمل الإنسان منذ وجوده على هذه الأرض على تطوير رموزه إلى لغة تخاطب راقية لا تخلو هي الأخرى من رموز، لأن «الإنسان كائن لغوي، وهو أيضا كائن مفكر، ولأنه كذلك، فهو لا يكف طوال بقائه حيًّا عن أن يكون مفكرا، حتى لكأن اللغة والفكر هما شرط إنسانيته في حصولها فيه، وهما في الوقت نفسه شرط وجوده بقاء ودواما»[2].

أما علماء اللغة والبلاغة العربية فقد تعددت تحديداتهم لمفهوم الرمز نظرا لتعدد معانيه واختلافها، إلا أن معظم المعاجم العربية ذهبت إلى أن المعنى الغالب عليه هو إخفاء وحجب معنى محدد، دون أن يدل عليه السياق الظاهر للكلام، ورأت أغلبية المعاجم أن الرمز يعني الإشارة أو الإيماء بالشفتين أو العينين أو الحاجبين أو اليد. فالإشارة والإيماء عبارة عن لغة تواصل، لكنها لغة مبهمة مستترة لا يفهمها إلا الجماعة المتفقة على ذلك المعنى المغيب.

ويرى ابن منظور في «لسان العرب» أن الرمز «تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكون بتحريك الشفتين والفم، والرمز في اللغة كلما أشرت إليه مما يبان بلفظ،

---

(1) الدلالات الميتافيزيقة للرموز الثقافية، محمود الزاوي، مجلة عالم الفكر، المجلد الخامس والعشرون، العدد3، مارس 1997م، ص11.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة

بأي شيء أشرت إليه، بيد أو بعين»[1]. وابن رشيق يذهب قريبا منه، فيعتبر أن أصل الرمز الكلامي الخفي الذي لا يكاد يُفهم، ثم استُخدم حتى صار إشارة، تختلف في مستوياتها، فتأخذ معاني كثيرة، يدخل في بابها الإيماء والتعريض والتلويح والكناية والتمثيل والرمز واللمحة واللغز واللحن والحذف والتورية[2].

ومعلوم في البلاغة العربية أن إخفاء الكلام المقصود بعينه وجعله صعب الفهم والمأخذ، يزيد من جمال اللغة وبلاغتها، كإخفاء المكنى عنه في الكناية، أو حذف المشبه به في الاستعارة المكنية أو غيرها، مما يحمل المتلقي على الاجتهاد في معرفة المعنى الخفي وراء اللفظ، وهذا ما يزيد من بلاغة الصورة.

ولعل ابن وهب هو أول من تكلم عن الرمز بالمعنى الاصطلاحي، وقد عرفه بأنه ما أُخفي من الكلام، وأصله الصوت الخفي الذي لا يكاد يُفهم، وإنما يستعمل المتكلم الرمز فيما يريد طيّه عن كافة الناس والإفضاء به إلى بعضهم، فيجعل للكلمة أو الحرف اسما من أسماء الطير أو الوحوش أو سائر الأجناس، أو حرفا من حروف المعجم، ويطلع على ذلك الموضوع من يريد إفهامه رمزه، فيكون ذلك قولا مفهوما بينهما مرموزا على غيرهما[3]. والملاحظ على تلك التعريفات أنها تتقارب في نظرتها لمفهوم الرمز، فهي تتفق على أن الرمز هو أخفى من الكلام بلفظ لا يدل عليه مباشرة.

والرمز الأدبي لمحة من لمحات الوجود الحقيقي، يدل عند الناس ذوي الإحساس الواعي على شيء من المستحيل أن يُترجم عنه بلغة عقلية، فالرمز واسع وشامل يستوعب كل المعاني والأفكار، ومعرفة المعنى الصحيح للرمز يتوقف على

(1) لسان العرب، محمد بن منظور، دار صادر، بيروت، ط1، ج5، ص356.
(2) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، ص300.
(3) شعرية الخطاب الصوفي، الرمز الخمري عند ابن الفارض، محمد يعيش، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس، 2003 تونس، ص122.

معرفتنا التقريبية لكيفية تكونه عند الشاعر، مع العلم أن الشاعر يستمد خبراته من بعض المحسوسات الخارجية، التي تتشكل بعدما يدركها ويستوعبها الشاعر، فتأخذ عالما جديدا خاصا مستمدا من عالم الشاعر داخل القصيدة، فيصير ذلك العالم الجديد عالما شعريا، أو مزيجا من الواقع والشعر يعود إليه الشاعر ليستمد منه طاقته، ويخلق منه صورا جديدة هي أكثر من تلك التي ينشؤها من عالم الواقع، فتجربته الشعرية أكسبت ذلك العالم المحسوس ثراء لا ينضب[1].

والمعروف أن الرمز هو مظهر من مظاهر التجديد، وهو أداة للتعبير يستخدمها الشاعر ليرتفع من مستوى عادي إلى مستوى أكبر وأرقى. وإذا كان الرمز الصوفي يتساوق مع التجربة باعتبار أن الأولى هي عملية انزلاق دلالي على المستوى الظاهري السطحي إلى آخر باطني عميق، وأن الثانية تعني انعتاقا وانفصالا مستمرا من سجن المادة، والرغبة في الاتصال بعالم الأرواح ومكاشفة الغيب، فالرمز الصوفي يتصل بالتجربة الروحية، أو بالأحرى تربطه علاقة وثيقة، كون أن الرمز هو الانتقال من الظاهر إلى الباطن الداخل، أو الانقطاع من الجسد إلى المثالية العليا والاتصال بعالم الأرواح. ويرى الصوفية أن قيمة الشعر تكمن في رمزيته، فيعطيه جمالية فنية لا تُرى مباشرة، وبهذا نستنتج أن الرمز هو قيمة جوهرية فنية. فما هو السبب في اللجوء إلى الرمز؟

لقد تعددت الآراء واختلفت حول دوافع لجوء الصوفية إلى توظيف الرمز في أشعارهم، فمنهم من ذهب إلى أن اللغة قاصرة على إدراك معانيهم، كما أنها لا يمكن أن تستوعب تجربتهم، على اعتبار أن التجربة الصوفية حية ومتجددة دائما، ولا يمكن في حياة الصوفي أن تكون للتجربة صورة واحدة، فهي خلق جديد للمقامات والأحوال[2].

(1) الصورة الأدبية، مصطفى ناصف، دار الاندلس للنشر والتوزيع، 1996م، ص153 .

(2) شعرية الخطاب الصوفي، لرمز الصوفي عند ابن الفارض، مصدر سابق، ص138 .

وطرف آخر يرى أن سببه يعود إلى إظهار الحيرة، والصوفي الحق يرتاح إلى الحيرة كما يرتاح الباحث إلى اليقين. وأحيانا يكون الرمز إيقاظا بكثرة اللزوم والوساطة المستعملة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وأحيانا أخرى يكون سبب الرمز أن الأديب لا يتحدث لغة العقل بل لغة الروح الباطنة والمتأثرة الخفية.

وهناك سبب آخر لوجود الرمز في شعرهم، هو تحصين الأسرار الربانية التي لا يُباح إشاعتها لغير أهلها. إذن، فالآراء اختلفت وتفاوتت في أسباب ظهور الرمزية الصوفية وأسباب تبنيها، سواء في أشعارهم أو تعبيراتهم، فقد كانت السبيل للبوح والوصول إلى المقصود في التعبير، كون اللغة قاصرة، فلجؤوا إلى الرمز حتى لا تكون تجربتهم الصوفية للعامة بل للخاصة.

دلالة رمز الخمر في الشعر الصوفي عند الشيخ الكامل

يشكل لقب «الشيخ الكامل» الذي حمله محمد بن عيسى مدخلا أساسيا لفك شفرات تجربته الصوفية وشعره، إذ لا يختزل هذا اللقب في مجرد صفة تطلق على صاحبها، بل هو تعبير عن حالة صوفية عميقة وفريدة كما يكشف عنها الشيخ أحمد القطعاني، وكلامه فصل هنا لأنه الأقرب لفهمه، فهو شيخ الطريقة العيساوية العام. لقد أوضح الشيخ القطعاني عميق معنى هذا اللقب فقال: الشيخ الكامل «هو من يكون في غاية السكر وفي غاية الصحو، وفي غاية الجذب وفي غاية السلوك، وفي غاية الفناء وفي غاية البقاء»[1].

هذا الجمع بين حالين قد يظهرا التضاد: السكر والصحو، الجذب والسلوك، الفناء والبقاء، لكن في عمق الحقيقة يكشف عن كمال فريد بسكر صاحبه حتى الغياب في صحو رؤية الحق في كل شيء، ويجذب بالشوق القوي الباطن في سلوك طريق الشريعة بوعي العارف الذي يفنى عن إرادته لتبقى إرادة الحق فيه،

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 15

ويبقى بحضوره في فنائه. وهو ما يؤكده الشيخ القطعاني عندما ينقل عن الشيخ أبي الحسن الشاذلي قوله: «ليس الرجل الكامل من سقط الخوف عنه في نفسه، إنما الرجل الكامل من سقط الخوف به عن غيره.. وليس الرجل الكامل من حيا في نفسه، وإنما الرجل الكامل من حيا في غيره»[1]. والشيخ القطعاني هنا عندما يستشهد بكلام الشاذلي لم يكن لمجرد توضيح المعنى، بل ينقل كلام الشاذلي بوعي تام لتأصيل معنى «الكامل» كمفهوم شاذلي، لأن الطريقة العيساوية شاذلية الأصول، ولتمييز الكمال في الفكر العيساوي يختم قائلا: «وهو مقام عزيز تذوب قلوب أهل الحضرة اشتياقا إليه، وتهفو أفئدة أعيان رجال دوائر الغيب لنيله والتمكن فيه، ومن هنا سمي بمقام الكمال وسمي من حازه كسيدي محمد بن عيسى بالكامل»[2].

لقد اتخذ الشيخ الكامل محمد بن عيسى من رمز الخمر وسيلة تعبيرية لتصوير تجربته الصوفية، مستلهما التراث الشعري العربي الذي استخدم مفردات الخمرة والنديم والكأس في الشعر الغزلي والخمري، لكنه حول هذه الرموز الحسية إلى دلالات صوفية. فالمدامة عنده ليست الشراب في الشعر العربي، بل هي «خمرة الغرام» الإلهي التي تسكر الروح بنشوة المعرفة وتصحي القلب. ولذا يقول في إحدى قصائده[3]:

من خمرة الغرام قد شربنا وعندنا سكرنا بها فهمنا

فكل من دخل في حزب لنا نال من الكريم فتح سرنا

فالسكر الناتج عن «خمرة الغرام» ليس غيابا للوعي كما قد يتبدى، بل فهم لأسرار الوجود. فالسالك حين يسكر بحب الله تتكشف له الحقائق التي تخفى على العقل المجرد، ويصبح سكره طريقا للفناء بالبقاء. والكأس وعاء المعرفة،

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، مصدر سابق، ص223.

والشراب نور اليقين. وبراعة الشيخ الكامل، كغيره من الصوفيين، تبرز في إعادة تشكيل المفاهيم السائرة في الأشعار ونقلها إلى معان رائقة تنبع من تجربة ذوقية. فالكلمات نفسها التي استخدمها الشعراء لوصف الخمرة الحسية تصبح في سياقها الصوفي تعبيرا عن مواجيد الحقيقة، بل ودعوة لغيرهم ليذوقوا ما ذاقوا. وأكثر من ذلك، يضمن الشيخ الكامل لمن دخل حزبه أن ينال من أذواقه.

لقد استخدم الشيخ الكامل الرمز الخمري لتوصيل المعاني الذوقية والتعبير عنها، ففي حالة السكر الصوفي – كما يصورها – يفنى العبد في محبوبته، ويصبح كل شيء عن جمال الحق. يقول[1]:

وصـــار فـــي ســـرور وأفـــراح　　　مـنـعـمـا بـسـر شـرب الـــراح

تـولـه بـحـب رب الـعـالـمـيـن　　　ودخـــل فـــي زمـــرة الـمـوحـديـن

فـ«الراح» وشربها سر روحي يمنح الفرح الحقيقي الذي لا ينفد، لأنه نابع من دخول «زمرة الموحدين»، أي الفناء في الوحدانية، وهو فناء لا يعني الانعزال، بل البقاء مع إرادة الحق. فالسكر الصوفي ليس هروبا من الواقع، بل هو غوص في أعماقه لاكتشاف معانيه الكامنة فيه، وهو ما أشار إليه الشاذلي في معنى الكامل بأنه الكامل من «يسقط الخوف به عن غيره»، لأنه في مقام الحب، والحب يقتضي الرجاء كحال ينتقل من الخوف إلى الأمان المشرق في كل شيء حوله.

ولأن هذه التجارب الصوفية عميقة ولا تدرك إلا بالذوق، لجأ الصوفية إلى الرمز حماية لأسرارهم من جهل الجاهلين، فأخفوا حقائقهم وراء كأس الخمر ليكون التعبير أبلغ، إذ يحرك الرمز الوجدان دون أن يكشف الغطاء عن سر المحبة. يقول ابن عيسى داعيا الله لقارئ قصائده[2]:

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

فنطلب من الله الكريم الباري غفرانه لكل عبد قاري
يدخل هذا القاري في حزب لنا ويسقى قبله من فيح سرنا

فـ«سقيا السرّ» هنا مرتبط بسلوك طريق طريقته «حزبنا»، حيث يسقى القلب المعرفة من فيض الأسرار، فيتحول المريد من قارئ للحروف إلى باحث في الرموز، ومن طالب للعلم إلى عاشق لحكم العلم. وهنا تظهر ريادة الشيخ ابن عيسى في توظيف الرمز الخمري كجسر بين العالمين: الحسي والمجرد، حيث تصبح الكأس مجازا عن القلب المستعد لتلقي الأنوار، والخمرة استعارة عن المعرفة التي تحييه، وهو توظيف طالما استخدمه الصوفيون بكثرة، لكن لكل منهم طابعه المميز والخاص.

ويصل الشيخ ابن عيسى إلى ذروة التعبير عن تجربته في أبيات تجسد حال الفناء والبقاء[1]:

وإني هجرت الخلق طرا بأسرهم لعلي أرى محبوب قلبي بمقلتي
وخلفت أصحابي وأهلي وجيرتي ويتمت نجلي واعتزلت عشيرتي

فالهجر هنا ليس انعزالا، بل ترك للمحدوديات بحثا عن اللامحدود. إنه سكر بجمال الحق يجعل الدنيا كلها – بما فيها الأهل والصحب – غيبوبة أمام صحوة الروح في حضرة المحبوب. فالفهم الحقيقي لرموزهم يحتاج إلى مشاركة تجاربهم، فالصوفي يعبر عن حالة «القطب» الذي يهجر كل صلة دنيوية ليصل إلى مقام «الغوث»، حيث يصبح وجوده نقطة ارتكاز لرحمة الله في الكون، كما يقول في بيت آخر[2]:

(1) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، أحمد القطعاني، دار الكتاب الليبي، بنغازي، ط2، 1993م، ص 107.
(2) نفس المصدر، ص 108.

وقلدت سيف العز في مجمع الوغى   وصـرت إمـام الـوقت فـي كـل رفعـة

فـ«التقليد» هنا ليس ادعاء للمكانة، بل تحدث العبد «الكامل» بلسان الفناء عن نفسه والبقاء بالحق، وعزته للحق بالحجة القاطعة كـ«السيف» ضد أباطيل أهل الباطل، وبهذه الحجة القاطعة صار «إمام الوقت» في رفعته بالحق، صار باقيا به.

ولعل أبلغ تعبير عن رمزية الخمر عند ابن عيسى هو قوله[1]:

رجـال تـاهـوا فـي الـحـب سكـارى   وفـازوا بـطـاعـة الـمـولـى جـهـارا

وقـفـت بـحـضـرة فـي حـال وجـدي   سـقـانـي ربـي حـبـا واخـتـمـارا

فـ«الاختمار» هنا عملية تخمير الروح بالحب الإلهي حتى تتحول من طين إلى نور، ومن كينونة منفصلة إلى معنى متصل بالحقيقة. والخمرة التي يسقيها الله لعبده هي المعرفة التي تخرجه من ظلمة التقليد إلى نور حق اليقين، فيصبح سكره صحوا، وصحوه سكرا. وهنا يفيض معنى «الكامل» الذي أوضحه الشيخ القطعاني ظاهرا في رمزيته؛ فالكامل هو من يسكر بحب الله فيصحو عن كل ما سواه. وهذه العلاقية الجدلية بين السكر والصحو يعبر عن الثنائية التي تحيط بالتجربة الصوفية، حيث يدرك العارف أن الفناء في الذات الإلهية هو البقاء الحقيقي، وأن السكر بحبها هو الصحو عن أوهام العالم.

ولا ينفصل استخدام رمز الخمر عند الشيخ الكامل عن السياق التاريخي للتصوف المغربي، حيث مزجت الطريقة العيساوية بين التعبير الشعري والسلوك العملي، فالشعر لم يكن مجرد أداة أدبية، بل جزءا من «التربية السلوكية» للمريدين. ففي قصيدته[2]:

(1) مواجيد المحبين وأشواقهم لسيد المرسلين، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، ط1، 2017م، ص92.

(2) الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، مصدر سابق، ص 223.

فكل من دخل حزب الصالحين فذاك يا فقير حزب الأمين

أوصيك أيها المريد الصادق بالبر والحنانة والتصادق

فنجد أن وصيته بالأخلاق الحسنة – كالبر والرحمة – مرتبطة بـ«شرب السر»، فالمريد لا ينفصل سلوكه الاجتماعي عن تجربته الصوفية، وبهذا المعنى، فالرمز الخمري عند الشيخ عيسى ليس انعزالا عن الواقع، بل هو دعوة لتحويل الحياة كلها إلى عبادة بـ«الحب والجمال»، إذ يؤكد الشيخ القطعاني أن المدرسة العيساوية «مدرسة حب وجمال»، حيث تصبح الأخلاق تعبيرا عن الشرب من كأس المحبة.

وهكذا، يصوغ الشيخ الكامل عبر الرمز فلسفة صوفية كاملة: الخمرة هي الحب الإلهي، والسكر هو الفناء في الذات، والكأس طريق السلوك، والنديم مرشد الروح. وهو بذلك لا يبتعد عن أصل الرمز في التراث الصوفي، لكنه يضفي عليه طابعا خاصا مرتبطا بمقام «الكمال» الذي يجمع بين أقطاب الروح في حلة شعرية آخاذة. فشعره ليس تعبيرا عن تجربة فردية، بل هو مرآة لعصر صوفي زاخر بالبحث عن الحقيقة عبر لغة ترمز للعالم في كأس، وتبسط الكون في شربة من خمرة «لا إله إلا الله».

جمالية اللغة الرمزية عند الشيخ محمد بن عيسى

تتشكل جمالية اللغة الرمزية في شعر الشيخ الكامل من تفاعل عميق بين البنية الصوتية والدلالة الصوفية، حيث تتحول الكلمات من حروف جامدة إلى أنوار تسكب في قلوب السالكين. فالصوفي، كما هو معروف، لا يخاطب العقل وحده، بل يخترق الحروف ليصل إلى الأسرار الكامنة خلفها، مما يجعل لغته ذات وظائف نفسية وتأثيرية وإفهامية، تحتاج من المتلقي أن يندمج في عالمها الرمزي بوعي يجاري تجربة الشاعر الصوفية. وهذا الاندماج ليس عجزا في الإدراك، بل هو وعي فاعل لكيفية فهم اللغة الخاصة التي تعبر عن مقامات قدسية لا تدرك إلا بالذوق.

ولعل أول ما يلفت في شعر الشيخ الكامل هو هذا التوازن العجيب بين جمالية الشكل وعبقرية المضمون، حيث تصبح القصيدة مرآة تعكس أذواق المحبة عبر إيقاعات موسيقية تلامس شغاف قلب المتلقي والسامع. ويمكنني أن أبحر في فيوض وأنوار شعر الكامل لأستخرج بعضا من مكوناته في شكل سمات، منها:

1 - تكرار الأصوات

لا يقتصر تكرار الأصوات في شعر الشيخ الكامل على جرس موسيقي فقط، بل هو تعبير عن تداعي المعاني الصوفية، فالصوت الصوفي ليس حرفا مجردا، بل طاقة تحرك المشاعر وتضيء الدلالات. ويلاحظ بشكل واضح هيمنة الأصوات الذلقية، كالراء واللام والنون، في قصائد الشيخ الكامل لتعبر عن أوضح الأصوات الساكنة في السمع لقرب مخارجها ووضوحها، فمثلا قوله:

رجال تاهوا في الحب سكارى وفازوا بطاعة المولى جهارا

وقفت بحضرة في حال وجدي سقاني ربي حبا واختمارا

يتكرر صوت الراء في القوافي (جهارا، اختمارا) ليعكس حالة «الاختمار» الصوفي، حيث تخمر النفس بالحب لتتحول من ظلمة الحجب إلى نور المعرفة. وهذا التكرار ليس زخرفة لفظية بل هو محاكاة صوتية لعملية التخمير ذاتها، التي تحتاج إلى زمن وصبر كزمن تخمير الخمر، فكما أن الخمرة تكتسب قوتها بالتخمير، فإن القلب يكتسب بصيرته بالتأمل. وتكرار الراء هنا يذكر بصرير الرحى التي تطحن القمح لتصنع الدقيق، وكأن الصوت نفسه يطحن في آلة الزمن الصوفي لينتج الذوق والمعنى.

2 - الأصوات المهموسة

إذا كانت الأصوات الذلقية تعكس الوضوح والانكشاف، فإن الأصوات المهموسة، كالتاء والهاء، تجسد الهمس الداخلي للروح وهي تناجي محبوبها. ففي قصيدته

التائية التي يبدأها[1]:

بـــدأت بـاسـم الـلـه جـل جـلالـه طلبـت مـن الـوهـاب حسـن الإعـانـة

فسبحان من يهدي العباد بفضله ويـفـتـح أبـــواب الـقـلـوب بـمـنـة

يتكرر صوت التاء (بدأت، طلبت، سبحان، يهدي، تسلك) ليشكل نغمة هامسة تحاكي همس القلب في فضاء الخلوة. فالتاء، كما يصفها اللغويون، صوت مهموس ينشأ من انحباس الهواء عند اللهاة ثم انطلاقه فجأة، وكأنه يعكس لحظة الفتح الصوفي المفاجئ بعد انتظار طويل. وهذا الانزياح الصوتي ليس اعتباطيا، بل يرتبط بمسار السالك الذي ينعزل عن نفسه في الخلوة ثم يُفتح عليه فجأة من فيض الأنوار. فالتاء هنا ليست حرفا، بل هي نبضة زمنية تقاس بها مراحل السلوك.

3 - **جمالية الأسلوب**

تمتزج جمالية الأسلوب عند الشيخ الكامل بالعمق الصوفي، فأساليب النداء والأمر عنده ليست أدوات بلاغية فقط، بل بوابات إلى عالم المكاشفة، حين ينادي[2]:

يـــا مـــؤمـــن مـهـيـمـن يـــا عـزيـز أصلح سريرتي بذا النظم الوجيز

فإن النداء هنا ليس دعاء وتوسلا فقط، بل هو حوار مع أسماء الله الحسنى التي تجسد صفات الكمال. فـ«المهيمن» و«العزيز» مفتاحان لفهم أسرار الوجود، والنداء بهما استدعاء لقوتهما في إصلاح السريرة، وهو نوع من النداء يذكرنا بالتزام الشيخ الكامل بالأصل الشاذلي، فهو منهج ابن عطاء الله السكندري، أبرز أقطاب الشاذلية، في «الحكم» التي ركز فيها على المناجاة والدعاء بالنداء، وكثيرا ما استخدمه الشاذلية بمفرده عن حكمه وسموه بمناجاة ابن عطاء الله.

4 - **أسلوب الأمر**

(1) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مصدر سابق، ص 107.

(2) الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، مصدر سابق، ص 224.

يعتبر الأمر من الأساليب الإنشائية الطلبية، ومن أشهر القصائد التي شاع فيها هذا الأسلوب، هي القصائد الوظيفية، أي القصائد التي تتناول موضوع التصوف، وما يجب أن يتحلى به المريد من أخلاق، أو ما يتصف به السالك المتدرج في سلم التصوف من آداب صوفية. وبالتالي يمكن عد تلك القصائد تعليمية، ففي مثل هذا الأمر يكون الغرض البلاغي للأمر إما نصحا وإرشادا أو تأديبا وتوجيها، أو ما يتناسب مع هذه المواضيع. ومن القصائد التي شكل فيها صيغة ملمحا أسلوبيا، قصيدة الشيخ الكامل الشهيرة (منظومة الدرة النفيسة)، فيقول فيها[1]:

يا رب بجاه ما أنزلته   على الذي من نورك خلقته
بجاه سر ذاته العلية وآله   وصحبه الزكية
بالأنبياء وجميع الرسل   والأولياء كذلك أهل الفضل
بالعلماء الراسخين في العلوم   وكل محبوب بحبك يهوم

إلى قوله:

وفق جميعنا لما ترضاه   واغفر لكل منا ما خطاه
واشرح صدورنا بكل بر   واملأ قلوبنا بكل سر
يا رب واحفظنا من الشيطان   وفتنة المحيا والطغيان

فنلاحظ في الأبيات السابقة وسائر القصيدة أن أسلوب الأمر خرج بغرض الدعاء مبينا احتياجه الدائم لله سبحانه وتعالى. ومن صيغ الأمر التي يبين من خلالها للمريد جملة من الآداب التي يجب التخلق بها إذا أراد صحبتهم، فيقول[2]:

أوصيك أيها المريد الصادق   بالبر والحنانة والتصادق
واحبب إخوانك فلا تغادر   لحبهم فعجلن وبادر

(1) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مصدر سابق، ص 110.
(2) نفس المصدر، ص 112.

لتدخل في زمرة أهل المحبين في ظل عرش ربنا فكن فطين

فلازم حزبنا ووردنا تنل مقامة كرامة بها تحل

فنلاحظ صيغ الأمر والنهي كذلك في القصيدة (لا تغادر، فعجلن وبادر، فلازم حزبنا ووردنا)، وهي أساليب لا تخرج عن موضوع الحب الإلهي، فالأمر والنهي لا يبعدان عن النصح والتوجيه، ولعل ذلك يؤكد طبيعة التجربة الصوفية لمن يسلك سبيلها.

5 - **وحدة الشكل والمضمون**

لا تنفصل جمالية اللغة عند الشيخ الكامل عن عمق التجربة، فالقصيدة لديه كائن حي ينبض بالمعنى في كل حرف. حين يقول[1]:

سفينتك يا هذا إن كنت عاقلا تجري بتحقيق ونور المحبة

فإن الصورة البحرية (السفينة، التحقيق، نور المحبة) لا تقف عند خدمة الإيقاع، بل تجسد أيضا رحلة السالك من الشواطئ إلى بحار المعرفة. فالشكل هنا ليس وعاء للمضمون، بل هو المضمون نفسه المتجسد في الصورة، وهذه الوحدة تجعل كلمات الشيخ الكامل تولد من رحم التجربة، ولا تستعار من قاموس الشعراء.

6 - **الانزياح الإيقاعي**

يلاحظ الانزياح الإيقاعي في مواضع عديدة في شعر الشيخ الكامل، ومنها قوله[2]:

وألهمت أسرارا وأعطيت حكمة وجزت مقامات العلى المستنيرة

فنجد أن الإيقاع الداخلي يتجاوز الوزن الخليلي ليخلق نغمة موسيقية خاصة، حيث تتدافع الكلمات كموج البحر في حالة المد، كما هو مدد الأسرار عند الصوفي.

(1) نفس المصدر، ص 110.

(2) نفس المصدر، ص 108.

وهذا الانزياح الإيقاعي ليس خروجا على القواعد، بل هو تأكيد على أن القواعد نفسها تولد من رحم التجربة. فكما أن الصوفي يتحرر من قيود الأنا، تتحرر القصيدة من قيود الوزن التقليدي لترقص على إيقاع القلب.

7 - **اللغة ككائن روحي**

أخيرا، لا يمكن فصل جمالية اللغة عند الشيخ عن تصوره للغة ككائن روحي، فالكلمة عنده كالنور الإلهي، تفيض أنوارا في جميع المخلوقات، حين يقول[1]:

يـا رب واحـفـظـنـا مـن الـشـيـطـان وفـتـنـة الـمـحـيـا والـطـغـيـان

فإن الكلمات هنا ليست فقط أدوات للدعاء، بل أيضا هي درع واق يحيط بالمريد في رحلته. فاللغة عند الصوفي الكامل ذات طبيعة إجرائية، فهي لا تصف الواقع بل تصنعه، ولا تعبر عن التجربة بل تعيد خلقها في قلب المتلقي والسامع، وهذا ما يجعل شعر الشيخ الكامل ليس تراثا ماضيا في التاريخ، بل نهرا لا يزال يتدفق ليروي ظمأ السالكين في كل زمان.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة في بحار أنوار الشيخ الكامل، تكشف أن شعره ليس مجرد كلمات تنظم على الوزن، بل هو مرآة تعكس تجربة صوفية متفردة عابرة للزمان والمكان. فقد أثبتت الدراسة أن الشيخ الكامل استطاع أن يحول الرمز الحسي إلى جسر يربط بين عالمي الظاهر والباطن، فالخمرة عنده لم تكن سوى استعارة محلقة عن شهود الجمال الإلهي، والسكر تعبير عن فناء العبد في محبوبه. كما أكدت النتائج أن استخدام الرمز في شعره لم يكن لمجرد الشعر، بل ضرورة لحماية الأسرار من عبث من لا يستحقها من جانب، ووسيلة لإيصالها لمستحقيها من جانب آخر، إذ يخفي الصوفية حقائقهم وراء حجاب الكناية ليحصروها في قلوب أهل الاستعداد بالإمداد.

(1) نفس المصدر، ص 111.

وقد تجلى هذا التوظيف الرمزي في نسيج لغوي بديع، جمع بين إيقاعات الصوت وعمق الدلالة، فكانت القصيدة لديه وعيا متجسدا بجمالية الروح وعمقها.

التوصيات

في ختام هذه الرحلة توصي الباحثة بضرورة:

1. توسيع الدراسات الأكاديمية حول تراث الشيخ محمد بن عيسى، لا سيما الجوانب المرتبطة بفلسفته التربوية ورؤيته الإنسانية، والتي تقدم حلولا روحية لأزمات العصر المادية.

2. ربط المنهج الصوفي بالعلوم الإنسانية الحديثة، كعلم النفس، والأنثروبولوجيا، لفهم آليات تحويل الرموز الحسية إلى طاقة روحية مؤثرة.

3. توثيق التراث الشفوي العيساوي المرتبط بشعره، كالإنشادات والمرويات، قبل أن يطويه النسيان وأمواج العولمة.

4. ترجمة نصوصه الصوفية إلى لغات عالمية، لتعريف الآخر بوجه مشرق من وجوه الحضارة الإسلامية التي تجمع بين الجمال الفني والعمق الروحي.

فالشيخ الكامل – بشعره وحكمته – ليس ملكا لزمانه أو مكانه، بل هو إرث إنساني ينادي الباحثين لاستكشاف أعماقه، واستخراج جواهره التي ما زال يتوهج نورها في سماء المعرفة.

(القلب العاقل): التكامل المعرفي بين العقل والقلب في رؤية الشيخ الكامل محمد بن عيسى والشيخ عبد السلام الأسمر

د. أسامة بن هامل

رئيس مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية، ليبيا

ملخص

تهدف هذه المقالة إلى تحليل رؤيتي الشيخ الكامل محمد بن عيسى والشيخ عبد السلام الأسمر لنظرية المعرفة وعملية التفكير، باعتبارهما نموذجين متميزين في الفكر الإسلامي يجسدان ما يمكن التعبير عنه بمفهوم (القلب العاقل). ارتكزت رؤية الشيخ الكامل على التكامل بين العقل والقلب، حيث يرى أن المعرفة اليقينية لا تتحقق إلا عبر تفاعل بين (التقليب) و(العقلنة) للوصول إلى (اليقين) عبر ثلاث مراحل: علم اليقين، عين اليقين، وحق اليقين، أما الشيخ الأسمر، فقد صاغ منظومة رباعية للحواس المعرفية: (القلب، العقل، اللسان، الجوارح) من خلال الاستدلال البرهاني الذي جعله فرضا يبدأ ببلوغ السالك، وربط المعرفة بالتكامل بين النية القلبية واليقين العقلي والصدق اللساني والطاعة العملية.

كلا النموذجين يقدمان إجابة على إشكالية الانفصام بين العقل والروح، ويعيدان تشكيل مفهوم المعرفة كعملية متكاملة

كلمات مفتاحية: نظرية المعرفة، التكامل المعرفي، القلب، العقل، الشيخ الكامل، الشيخ الأسمر.

مقدمة

في ظل الانقسامات المعرفية المعاصرة بين العقلانية المادية والروحانية المجردة، تبرز رؤيتا الشيخ الكامل والشيخ الأسمر نموذجا فريدا يعيد الاعتبار لوحدة الوجود الإنساني عبر مفهوم ربما نستطيع قريب مفهومه عبر التعبير عنه بـ (القلب العاقل)، الذي يجمع بين العمق الروحي والصرامة العقلية. ونسعى في هذه المقالة إلى كشف الأسس الإبستمولوجية التي بناها الشيخان، مع التركيز على كيفية صياغتهما لعلاقة تكاملية بين العقل والقلب ترفض الثنائيات التقليدية، وتحوّل المعرفة المجردة إلى حكمة تغذّي السلوك وتجيب على أزمات الإنسان الوجودية. وسأسعى – رغم إقراري بقلة إمكانياتي مدفوعا بحبي الجارف للشيخين – إلى اختيار نصوص معينة من كلامهما وتحليلهما للوصول إلى رؤيتهما بوضوح في قضايا المعرفة.

وسوف أتجاوز مسألة الترجمة للشيخين الكامل والأسمر، بالحديث عن نشأتهما وتكوينهما العلمي والصوفي كسبا للوقت والمساحة، ففي كتب سيرهما ما يكفي لمن أراد التوسيع في ذلك.

أولا/ الشيخ الكامل محمد بن عيسى

مدخل:

ربط الشيخ الكامل محمد بن عيسى (872هـ/ 933هـ) المنهج العقلي بالبعد الروحي في عملية التفكير، مقدما نموذجا رائدا يجمع بين القلب والعقل، وتتدرج رؤيته هذه ضمن ما يعرف بنظريات المعرفة (الإبستمولوجيا) التي تحاول تفسير كيفية اكتساب المعرفة وضمان صحتها، لكنه يميز رؤيته هو تأسيسها على «علم اليقين» بمراحل تفاعلية بين القلب والعقل، فالمعرفة اليقينية - في رؤيته - لا تتحقق إلا من خلال فعل القلب في العقل.

ننطلق لفهم رؤية الشيخ الكامل لقضية المعرفة من نصين مركزيين، لاعتقادنا أنهما يشكلان أساسا لرؤيته في نظرية المعرفة، وهما:

1. قوله: «إنما تستجيب العقول حين تستجيب القلوب، والعقول مفاتيح العلوم والقلوب حصونها ومعاقلها»[1].

2. وكلامه على مراحل اليقين في قوله: «أعلم أن علم اليقين هو النظر والاستدلال بعد الخروج من ظلمات التقليد، والتقليد في الإيمان شك، والنظر والاستدلال يقين، وأما عين اليقين فهو الثبوت على التوحيد بالدليل والبرهان، وأما حق اليقين فهو الاستدلال بالصانع على المصنوع»[2].

هذان النصان – باعتقادي - يعيدان تعريف العلاقة بين العقل والقلب بإرساء منهجية للوصول إلى اليقين، فالأول يؤسس لثنائية تكاملية تجيب على إشكالية الفصل بين العقلاني والروحي، والثاني يرسم مسارا تراتبيا لنقل المعرفة المجردة

(1) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 46.

(2) نفس المصدر، ص 57.

إلى معرفة يقينية. وسننطلق في تحليل هذه النصين، المقتطفين من نصوص عديدة أثبتها الشيخ أحمد القطعاني في كتابه «أعلام الطريقة العيساوية»، بهدف الكشف عن الأسس الإبستمولوجية لفكرة أن «القلب» أداة معرفية لا تقل أهمية عن «العقل»، من خلال تفكيك المفاهيم المركزية في النصين كـ «التعقل»، و«التقليب»، و«حق اليقين»، وربطها بسياقها الصوفي والأشعري، مع إبراز كيف تقدم هذه الرؤية إجابة على إشكالات معاصرة في فلسفة المعرفة.

ولمحاولة القراءة بشكل أعمق قسمناها إلى:

1. **الثنائية التكاملية بين القلب والعقل:** تحليل دور كل منهما في عملية التفكير، انطلاقا من وصف العقل بـ«المفتاح» والقلب بـ«الحصن».

2. **مراحل اليقين التراتبية:** تتبع مسار التحول من العلم النظري إلى المعرفة، وفق المراحل الثلاث التي حددها الشيخ.

3. **الخصائص والانفرادات:** استخلاص السمات التي تجعل نظريته جسرا بين المنطق والتصوف، كالاستدلال العكسي والنقد الذاتي.

القسم الأول: القلب والعقل، الثنائية التكاملية في عملية التفكير

يشكّل «القلب» و«العقل» في فكر الشيخ الكامل ثنائية لا تنفصم، إذ يرى أن المعرفة الحقيقية لا تبنى إلا بتكاملهما، فالعقل «مخزن» الذي يحفظ المعلومات بعقلها – يعقلها من العقال - بعد تقليبها، والقلب هو المحرك الذي يجري عملية «التقليب»، وبهذه لعلاقة التكاملية تصبح عملية التفكير ديناميكية تبدأ بجمع المعطيات «علم اليقين»، ثم تقلب «عين اليقين» قبل أن تتحول يقين قلبي عاقل محصّن «حق اليقين».

أ. دور العقل: المخزن والمفتاح

العقل عند الشيخ الكامل ليس فقط أداة للتفكير التجريدي بل هو «مخزن

العلوم» الذي يحتوي على المعلومات الأولية التي يكتسبها الإنسان من خلال الحواس أو التعلم، لكن هذا المخزن، رغم سعته، يظل عاجزا عن إنتاج المعرفة اليقينية دون تدخل القلب، وكأنما الشيخ الكامل يشبّه العقل بالمكتبة الضخمة التي تضم آلاف الكتب على أرففها ولا تنفتح إلا لمن «يقلّب» صفحاتها، فالعقل يقدم المادة الخام للمعرفة، مثل النصوص والقواعد والحقائق العلمية، لكنه لا يملك القدرة على تمييز الحق من الباطل فيها، أو ربطها بالغايات الكبرى. تلك المعلومات الأولية هي المعطيات التي اكتسبها العقل وقام بحفظها في أراشيفه، لكن تظل صامتة ولا يتم استنطاقها لإنتاج المعرفة اليقينية إلا بالقلب، فاستجابة العقل رهين استجابة القلب لطلب البحث والتفكير بـ «تقليب» تلك العلوم المجردة ونقدها، ومن ثم الوصول إلى معرفة حصينة.

ب. دور القلب: الحصن والمعقل

إذا كان العقل مخزنا، فالقلب هو «الحصن» الذي يحصّن المعرفة من شكوك العقل المجرد، و«المعقل» الذي تصان فيه الحقائق من التحريف، فالقلب في رؤية الشيخ الكامل ليس ذلك العضو الجسدي أو رمزيته الدالة على العواطف والمشاعر، بل هو أداة إدراكية مستقلة قادرة على «التقليب»، أي فحص الأفكار وتحليلها بعمق للوصول إلى جوهرها، فالتقليب عنده هو عملية فكرية هدفها تنقية المعلومات من الشوائب، وربطها بالمبادئ العليا التي يؤمن بها الإنسان.

وربما يمكننا تقريب المعنى بتشبيه هذه العملية بعمل المنقّب عن الذهب عندما يغربل الرمال لاستخراج المعدن النفيس، فالمعلومات التي يقدمها العقل نفيسة في معدنها لكنها مشوبة بما تحمل الرمال، والقلب ينقب فيها ويفرز الغث من السمين. لكن الشيخ الكامل يضيف أمرا مهم للغاية وهو البعد الروحي لعملية «التقليب»، وتحديدا نقاء القلب، فلن يجدي عمل قلب ملوث بأمراض النفوس أو مقيد بالتقليد، لأنه سيكون قاصرا عن تتميز الحقائق حتى لو كانت أدلته العقلية منطقية.

ومن هنا يبرز الفارق المنهجي في فكر الشيخ الكامل في البعد الروحي، فتزكية القلب عبر التربية الصوفية التي يشترطها لنقاء القلب حتى يتمكن من إجراء عملية الـ«تقليب»، ليست مجرد تطهير أخلاقي كما يقاربه بعض الفلاسفة الذين اعتنوا بدراسة التصوف، بل التزكية في رؤيته لها معنى أعمق وهو «التنقية المعرفية» التي تحيل القلب إلى أداة تفكير قادرة على الرؤية بآليات مفارقة يعبر عنها الصوفيين بـ«البصيرة»، وكما العين لا ترى في الظلام رغم وجودها المادي، فكذلك القلب لا يدرك الحقائق إلا إذا تحرر من قيد التقليد في العلوم العقلية، من جهة ومن جهة أخرى يشفى من أمراض النفس المتاخمة له، وبالمختصر الموجز جدا فالتزكية الصوفية في فكر الشيخ الكامل تقتضي «الإصلاح القلبي» و«الإصلاح الفكري» كشرطين متلازمين لعملية التفكير الصحيح.

ج. التفكير كعملية قلبية: التقليب بين النقد والتأويل

التفكير عند الشيخ الكامل ليس نشاطا عقليا مجردا، بل هو عملية قلبية تبدأ بالتذكر وتمر بالتفكر وتنتهي باليقين، فالتذكر هو استدعاء المعلومات المجردة التي حصّلها العقل، فكونه مفتاح العلوم يعني أنه يتذكر المعلومات التي اكتسبها بالنظر المجرد، وهذا الاستدعاء هو استجابة لطلب التفكر من جهة القلب الذي سيجري عليها عملية «التقليب» بتحليلها بحثا عن اليقين فيها، من خلال الجمع بين النقد العقلاني والبصيرة القلبية ليصل إلى المعرفة اليقينية المحصنة.

فلو قرأ الإنسان أي نص ديني على سبيل، فما سيقوم به العقل هو الحفظ والتحليل اللغوي والمنطقي، أما القلب فسيقلّب معانيه ليكتشف مدى انسجامه مع صورته في الواقع، ومع مقاصد الشريعة الكبرى، وبالطبع فهذا التقليب لا يعني التشكيك في النص، بل إن الهدف من البحث هو تعميق الإيمان به عبر الفهم في سياقه الروحي.

وهذه الرؤية تجعل من التفكير عملية وجودية تتجاوز الفصل التقليدي بين العقل والقلب، فالشيخ الكامل لا ينفي دور العقل، لكنه يرفض اختزاله في عملية نظرية مجردة، فالتفكير – عنده – هو تعاطي دائم بين العقل الذي يقدم الأسئلة، والقلب الذي يبحث عن الإجابات في أسس الإيمان ومبادئه الراسخة، وهذا التعاطي ليس فقط تبادل معلومات، بل تدرج روحي من الشك إلى اليقين، ومن المعرفة التجريدية إلى المعرفة المتجلية في السلوك، وتعرف عن عموم الصوفية بمدارج السلوك.

د. التكامل في الممارسة: من الأرشيف إلى الحصن

لتوضيح هذه الثنائية، لابد من التوقف عند مفردات المنهج التعليمي والتربوي في الزاوية العيساوية، لنجد أن أولى العلوم التي يدرسها الطالب هي، علم المنطق والتوحيد، فيدرس المريد علم المنطق، كأحد العلوم في بدايات العملية التعليمية، ليرسخ في تفكيره العقل وهو يقدم له قواعد الاستدلال ومصطلحات القياس وأشكال الحجج، ثم يأتي دور القلب، ضمن عملية السلوك في التربية الصوفية، ليعمل كأداة لـ«تقليب» تلك القواعد والحجج والقياسات المنطقية، ويرى مع اتساقها مع مبادئ التوحيد وفهمه لآيات القرآن التي تتحدى العقل بأسئلتها الوجودية، فبدون القلب يبقى المنطق مجرد عملية ذهنية، وبدون العقل يبقى القلب عاجزا عن صياغة أفكاره بشكل منهجي.

فهذا التكامل يمنح التفكير مناعة ضد الانحرافات، فالمعلومات التي يخزنها العقل تصبح، بعد تقليب القلب، محصنة من الشبهات، لأنها باتت مرتبطة بمنظومة قيمية توجّه استخدامها، وفي ذات الآن يصير القلب، بعد دعمه بالأدلة العقلية، قادرا على مواجهة الأفكار المشبوهة دون خوف من التيه في متاهات الشك.

القسم الثاني: مراحل اليقين، التراتبية المعرفية

يضع الشيخ الكامل منهجا تراتبيا لبلوغ المعرفة اليقينية، قائما على ثلاث مراحل:

1. **علم اليقين:** وهي المرحلة الأولى التي يبدأ فيها السالك بالخروج من «ظلمات التقليد» عبر النظر والاستدلال.

2. **عين اليقين:** وهي مرحلة التثبيت، فيقلب فيها السالك بـ«عين» المعلومات المجردة ليصل بها إلى يقين ثابت بالدليل والبرهان.

3. **حق اليقين:** وهي الذروة التي يدرك فيها السالك أن الاستدلال يجب أن ينطلق من الصانع (الله) لا من المصنوع (المخلوقات).

المرحلة الأولى: علم اليقين بالتحرر من التقليد

تبدأ رحلة المعرفة عند الشيخ الكامل بمرحلة علم اليقين، التي تشكّل الانطلاقة الفعلية للخروج من أسوار التقليد إلى فضاء الاستدلال والنظر، فالتقليد، في رؤية الشيخ الكامل، فاتباع آراء السابقين دون تمحيص يعادل الشك لأنه يغيب الفاعلية العقلية والقلبية، ويبقى معه الإيمان هشا أمام أول ريح شبهة.

الانتقال من التقليد إلى علم اليقين يشبه الصحوة من نوم عميق، حيث يبدأ السالك في النظر في معتقدات ومفاهيم تلقها إما بالتلقين أو الوراثة، فيسلط عليها النقد الذي لا يعني أنه رفض لثوابت العقيدة، بل يعني الفحص بنقد منهجي بأدوات النظر (التأمل العقلي) والاستدلال (ربط الأسباب بالنتائج)، كاستدلاله على وجود الخالق من خلال النظر في مخلوقاته، مشابها في ذلك استدلال الفقيه في استنباط أحكام الشريعة من خلال أدلتها التفصيلية.

لكن علم اليقين يظل في هذه المرحلة نظريا، كمن يقرأ أو يسمع عن الماء البارد بدقة لكن دون أن يحس بلذة ريه، لأنه يقين عقلي قائم على الأدلة المنطقية دون أن تحدث فيه تجربة سلوكية، ومع ذلك فمرحلة علم اليقين ضرورية في طريق السلوك الصوفي للمرور من عالم الظن إلى عامل البرهان، أي من إيمان التقليد إلى الإيمان عن دليل.

المرحلة الثانية: عين اليقين بالتثبيت بالبرهان

إذا كان تشبيه بعض الدراسين لعلم اليقين بأنه يشبه قراءة خريطة للوصول إلى مكان ما، فإن عين اليقين هو الوقوف أمام المكان المقصود ورؤيته بالعين، فالإيمان النظري يتحول إلى تجربة حية ينتقل فيها السالك من «النظر» إلى «الرؤية»، وهذه الرؤية تكون بـ»عين يقين» القلب، ففي هذه المرحلة ينخرط القلب في عملية المعرفة ليرى حقائق الأدلة المجردة بـ «عين» البصيرة و»يقلبها» نقدا وفحصا لتتحول إلى «يقين».

وكما سبق فالشيخ الكامل يربط هذه المرحلة بضرورة تزكية «القلب»، فكثيرون يبصرون آيات الكون لكنهم لا يرونها بعين بصيرة القلب، فيظل القلب مغلقا عنها، وهو، وكل الصوفيون، يستمدون هذا الفهم من قوله تعالى (فإنّها لا تعۡمَى ٱلۡأبۡصَٰر ولكن تعۡمَى ٱلۡقلوب ٱلّتي في ٱلصّدور)، وانفتاح عين بصيرة القلب يستوجب عملية تطهيرها وشفائها من أمراضها حتى تصير قادرة على الادراك.

المرحلة الثالثة: حق اليقين، الاستدلال من الأصل إلى الفرع

يقف حق اليقين في قمة الهرم المعرفي في الطريق الصوفي، حيث يتجه مسار الاستدلال راجعا: فبدلا من السير إلى الخالق عبر المخلوقات، ينطلق السالك راجعا من الخالق كأصل مطلق ليفهم منه الكون، وهو ما يعبر عنه الصوفيين بالرجوع من الخلق إلى الخالق، فيصير الأصل الأساس الذي تفسّر منه المظاهر، لا العكس، فلا يبق مع هذه المرحلة أي شكوك.

القسم الثالث: نظرية المعرفة عند الشيخ الكامل، الخصائص والانفرادات

تتميز نظرية المعرفة عند الشيخ الكامل بخصائص فريدة، فلم يكتف بوصف آلية التفكير، بل قدم منهجا متكاملا يعيد تشكيل الإنسان من الداخل، ولا تنفصل نظريته عن رؤيته للقلب كأداة معرفية، ولليقين كغاية عملية، وللاستدلال كمسار راجع يبدأ من المطلق لينتهي إلى النسبي.

وأولى هذه الخصائص هي اعتبار المعرفة عملية تكاملية، فنصوص العقيدة

لا يدعى السالك لقبولها تقليدا ولا برفضها تشكيكا، بل يقلبها بمنهجية تجمع بين الفهم العقلي والتذوق الروحي. أما ثاني الخصائص فهي اليقين كغاية عملية، ليس عن قناعة ذهنية مجردة بل حالة تترجم إلى أفعال وسلوك، وهذا اليقين العملي ينتج عن تفاعل دائم بين المعرفة والتجربة، إذ تتحول الحقائق المجردة إلى مدد يحرك الإرادة.

وثالث الخصائص هو الاستدلال العكسي، الذي يقلب المنطق الأرسطي رأسا على عقب، فعندما يدرك السالك حقيقة اليقين وخطأ الاستدلال بالمخلوقات على الخالق، يرجع من الحق إلى الخلق عارفا به ليدلهم عليه، وهذا المنهج لا يلغي الأدلة العقلية بل يغير وجهتها، إذ يجعل الإيمان أساسا لا خاتمة، فتكتسب المعرفة مناعة ضد الشك لأنها لم تعد مبنية على جزئيات قد تتزعزع، بل على كلي ثابت

أما رابعها فإدخال الشيخ الكامل ما يمكن أن نسميه «النقد الذاتي» كضمانة ضد الجمود المعرفي، فاليقين – في رؤيته – ليس مرحلة نهائية بل رحلة دائمة للترقي المستمر في معارج المعارف، ويعبر في أحد المواضع عن ذلك بقوله «طريقتنا إتباع العلم بالعمل والاستغفار مما قبله»، فكلما ازداد يقينا استغفر مما كان فيه من قصور، ويسمّي الشيخ القطعاني هذا الاستغفار بـ«استغفار الأنوار»، إذ يفرق بين «استغفار الأوزار» الذي هو للعامة، و«استغفار الأنوار» للأبرار، مستدلا في تأصيله لهذا المعنى بقول النبي صلى الله عليه وسلم (إنه ليغان على قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة)، وأي أوزار لحضرة النبي صلى الله عليه وسلم – حاشا جنابه الرفيع الأقدس – ليستغفر منها، فهو استغفار الأنوار في الترقي، ومنه قول الصوفيين: سيئات الابرار حسنات المقربين[1].

---

(1) قال شيخنا القطعاني هذا المعنى، خلال دراستنا عليه كتابه «الشيخ الكامل محمد بن عيسى مطلع عام 1995م، عند شرحه لقول الشيخ الكامل: (طريقتنا اتباع العلم بالعمل والإستغفار مما قبله). ونقلته هنا من أحد كناشاتي الخاصة، التي كنت أدوّن فيها كلامه من دروسه ومحاضراته.

ومن أهم انفرادات نظرية المعرفة عند الشيخ الكامل اعتبار القلب أداة إبستمولوجية قائمة بذاتها، فالعقل عند معظم الفلاسفة هو مصدر المعرفة الوحيد أو الرئيسي، ويختزلون القلب رمزا للعواطف، لكن عند الشيخ الكامل للقلب دور جوهري في اكتشاف الحقائق من خلال قدرته على تمييز الأنوار الإلهية في ثنايا الظواهر، فعملية «التقليب» لا تقفد عند فحص المعلومات بل يربطها بالغايات الكبرى، ما يجعل المعرفة موجهة بقيم أخلاقية.

هذه الخصائص المتداخلة تنتج معرفة محصنة، لا تقف عند حدود الفهم بل تتعداه إلى التطبيق والفعل في واقع معاش، فالمعرفة التكاملية تمنع الفصل بين العلم والعمل، واليقين العملي يضمن أن تظل الحقيقة حية في السلوك، والاستدلال الراجع يعمّق الإيمان، والنقد الذاتي يحمي من التوقف.

في هذا الإطار، تبدو نظرية الشيخ الكامل استجابة لأسئلة وجودية لا تزال تلاحق الإنسان المعاصر: كيف نوفق بين العقل والقلب؟ وكيف نصل إلى اليقين في عصر الشك؟ وكيف نعرف دون أن ننسى أننا جزء مما نعرف؟.

وإجابات الشيخ الكامل تكمن في رؤيته التي تجعل المعرفة ليست حشوا للمعلومات، بل بوصلة توجه الإنسان نحو اليقين في عالم يزداد تعقيدا وتغيب فيه البوصلة الأخلاقية، فاليقين عنده ضرورة وجودية تعيد للإنسان توازنه وللعلم غايته، وللقلب مكانته كمركز ينير العقل بدلا من غيابه.

ثانيا الشيخ عبد السلام الأسمر

مدخل:

سنتناول نظرية المعرفة عند الشيخ عبد السلام الأسمر انطلاقا من نصين مركزيين، أعتبرهما مدخلا لفهم رؤيته المعرفية الفريدة، وهما:

1. قوله: «واعلموا: أن فرائض القلب ثلاثة تقابلها ثلاثة. اعتقاد الإيمان ومجانبة الكفر، واعتقاد السنة ومجانبة البدعة، واعتقاد الطاعة ومجانبة المعصية. وتنقسم الأعمال كلها على أربعة حواس: القلب، والعقل، واللسان، والجوارح. ففرض القلب النية، وفرض العقل اليقين، وفرض اللسان الكلام بالصدق، وفرض الجوارح العمل بالطاعة»[1].

2. وقوله «عليكم بالنظر حين البلوغ فمن لم ينظر ولا يأتي بدليل ولا ببرهان ففي إيمانه خلاف وعند جميع الموحدين مقلد، والمقلد ليس بعارف»[2].

يشكّل النص الأول الإطار النظري لرؤية الشيخ الأسمر، بوصف المعرفة تفاعلا بين أربعة «حواس» هي «القلب، العقل، اللسان، الجوارح»، تربطها فرائض محددة في شكل ثنائيات «الإيمان/الكفر»، «السنة/البدعة»، «الطاعة/المعصية». أما النص الثاني، فيكشف عن آلية اكتساب المعرفة عنده، التي تتحول منذ البلوغ من التلقين إلى النظر الاستدلال، فالإيمان الحقيقي لا يتحقق دون برهان.

اعتمدت منهجا تحليليا يقوم على تفكيك النصين وربط مفرداتهما بالسياق الفكري الأشعري، مع مقارنتها باتجاهات كلامية وفلسفية لتحديد موضع الشيخ الأسمر من الخارطة المعرفية الإسلامية، كما استخدمت المنهج الاستنباطي في

---

(1) رسائل الأسمر إلى مريديه، جمع وتحقيق مصطفى بن رابعة، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2003م، ص 189.

(2) الوصية الكبرى، عبد السلام الأسمر، مكتبة النجاح، طرابلس، 1976م، ص 4.

تتبع تداعيات النصين على ثلاثة مستويات:

- **الإطار النظري**: عبر تحليل تقسيمه غير المألوف للحواس المعرفية.
- **الآلية العملية**: بدراسة انتقاله من التلقين إلى النظر الاستدلال كفريضة تبدأ بالبلوغ.
- **الخصوصية الفكرية**: برصد تميز رؤيته في التكامل بين القلب والعقل، وإخراج اللسان من الجوارح.

وكل ذلك بهدف الكشف عن نسق معرفي متكامل عند الشيخ الأسمر، يجمع بين العمق الروحي والصرامة العقلية، ويقدّم إجابة على إشكالية العلاقة بين الإيمان الفطري والمعرفة البرهانية في الفكر الإسلامي.

القسم الأول: الإطار النظري للمعرفة وأركانها عند الشيخ الأسمر

يؤسس الشيخ الأسمر رؤيته للمعرفة على أساس تفاعلي بين أربعة أركان رئيسة يصفها بـ«الحواس»، وهي: «القلب والعقل واللسان والجوارح»، وأعطى لكن منها دورا محوريا في تشكيل البنية الإيمانية للإنسان.

يبدأ الشيخ الأسمر بتحديد «فريضة» خاصة بكل حاسة، فيقول: «فرض القلب النية، وفرض العقل اليقين، وفرض اللسان الكلام بالصدق، وفرض الجوارح العمل بالطاعة»، وهو تقسيم يخرجه عن الإطار التقليدي الذي يدمج القلب والعقل ضمن أدوات الإدراك الباطنة، ويدرج اللسان ضمن الجوارح، ففي التصنيف المتعارف عليه غالبا ما تعتبر الجوارح كل ما يمارس به الفعل الحسي، بما في ذلك اللسان، لكنه يفرده كحاسة مستقلة ذات وظيفة متميزة، بينما يرفع القلب والعقل، اللذين ينظر إليهما عادة كأعضاء غير ملموسة، إلى مرتبة «الحواس» الفاعلة في بناء المعرفة.

ويمكن فهم هذا التمايز عبر النظر إلى طبيعة كل «حاسة» ووظيفتها في النسق

المعرفي للشيخ الأسمر، فالقلب — في رؤيته - ليس مجرد وعاء للمشاعر أو الإيمان الفطري، بل هو مصدر النية التي تشكل القاعدة الأولى لأي عمل إيماني، والنية هنا ليست مجرد توجه فقط، بل هي الفعل الباطن الذي يحدد قيمة العمل الظاهر كما في الحديث الشريف «إنما الأعمال بالنيات»، لكنه بفهم عميق جعل النية فريضة قلبية لا يمكن تعويضها بأي فعل خارجي، فبدونها يفقد العمل مضمونه حتى لو تكامل في الظاهر، وهو هنا يشير الى نقاء الباطن الذي لن يتأتى في نظره إلا بنقض ضده وهو الكفر إذ يقابل «اعتقاد الإيمان ومجانبة الكفر» فيجعل النية عملية واعية ترد بشكل دائم الشكوك والانحرافات.

أما العقل، فيحدد الشيخ الأسمر فريضته بـ«اليقين»، وبكل تأكيد هو لا يعني به اليقين الناتج عن التفكير المنطقي، بل يقين ينطلق من واجب شرعي يقتضي الاستدلال بالبرهان.

ولا يتحقق اليقين المعرفي إلا عبر «النظر»، أي التأمل الاستدلالي، إذ يقول: «عليكم بالنظر حين البلوغ... والمقلد ليس بعارف»، فهذا الربط بين البلوغ ووجوب استخدام العقل يؤكد ضرورة انتقال الإنسان من مرحلة التقليد إلى مرحلة المسؤولية المعرفية، حيث يصبح الإيمان اختيارا واعيا قائما على الأدلة لا التلقين الموروث، وبهذا المعنى فاليقين هنا ليس مفصولا عن القلب بل هو امتداد لنيته، فالعقل ينقل الايمان القلبي الفطري الى معرفة مبرهنة، ما يعزز قاعدته ويحميه من الشكوك والانحرافات.

ثم يأتي اللسان، الذي يفصله الأسمر عن الجوارح، ليخصص له فريضة مستقلة هي «الكلام بالصدق»، وتمييزه اللسان عن الجوارح يعيد فيه تشكيل مفهوم الجوارح في الفكر الإسلامي، إذ يرتفع به من كونه جزءا من الأفعال الجسدية إلى مرتبة الأداة لمعرفية التي تترجم اليقين العقلي إلى تعبير لفظي، فالصدق هنا — في رؤيته - ليس فقط تجنبا للكذب بل هو التطابق التام بين الباطن (النية واليقين) والظاهر

(الكلام)، ما يجعله رابطا بين عالمي الأفكار والأفعال، مضفيا على اللسان، الى جانب الدور الأساسي المعروف للغة في الدين الإسلامي كوسيلة لإعلان الشهادتين أو لنقل العلم، بعدا أخلاقيا ومعرفيا حين يؤكد أن الصدق دليل على سلامة البنية الداخلية للإنسان.

أما الجوارح، فتختص بـ«العمل بالطاعة»، أي ترجمة كل ما سبق إلى ممارسة عملية، وإن لم يخرج الشيخ الأسمر عن التصنيف المعروف للجوارح كأعضاء الفعل، إلا أنه يربط عملها ارتباطا وثيقا بالحواس الثلاث السابقة (القلب، والعقل، واللسان)، فالعمل سواء كان نية قلبية أو يقين عقلي أو صدق لساني يظل ناقصا، والعكس صحيح، فالصلاة على سبيل المثال كأداء تتحقق معاني الصلة فيها بالنية القلبية، والفهم العقلي لمعانيها، والتلفظ الصادق بالقراءة والتسبيح، وعليه تصير الطاعة مظهرا لتكامل الحواس الأربع، واختبار عملي لصحة المسار المعرفي.

ولا يقف الشيخ الأسمر عند تحديد أركان المعرفة، بل يربط كل فريضة بضدها، فيقول: «اعتقاد الإيمان ومجانبة الكفر، واعتقاد السنة ومجانبة البدعة، واعتقاد الطاعة ومجانبة المعصية»، وهذه الثنائية (الفريضة/الضد) تضفي على المعرفة طابعا حركيا بسبب تقابل هذه الأضداد، فلا يفهم الإيمان إلا بمواجهة الكفر، والعمل بالسنة إلا بمقاومة البدعة، والطاعة لا تتحقق إلا بهجر المعصية، لكنه يضيف بعدا تكامليا عبر ربط هذه الثنائيات بالحواس الأربع، فالكفر – مثلا – قد يتحول الى شك قلبي (غياب النية)، أو كجهل عقلي (فقدان اليقين)، أو ككذب لساني، أو رفض جسدي.

وتبدو ابداعات الشيخ الأسمر في الكثير من الأبعاد في رؤيته، ومنها هرمية المعرفة إذ تبدأ من الداخل (القلب) إلى الخارج (الجوارح) في سلم مترابط: النية القلبية تمد اليقين العقلي الذي ينتج الصدق اللساني، والأخير بدوره يحرك الطاعة الجسدية.

أما إخراج اللسان من الجوارح، فهو إضافة نوعية تعيد الاعتبار لدور الكلام في التشكيل المعرفي، ففي حين تركز العديد من مقولات غيره من العلماء وأقطاب المذاهب، على الأفعال الجسدية، مثل الصلاة أو الجح وغيرها، كأدلة على الإيمان، يذكّر الشيخ الأسمر بأن التعبير اللفظي، كالذكر، هو فعل معرفي بحد ذاته يحتاج إلى تهذيب مستقل، هذا علاوة على الإشارة لخطورة الكلام كطريق لإفساد أي عمل.

من خلال هذا الاطار النظري نفهم أن الشيخ الأسمر يؤكد على أهمية الربط بين العقل والقلب في اطار نموذج تكاملي للتفكير من خلال ثنائية تقابلية تعطي التفكير حركية: الإيمان ضد الكفر، والسنة ضد البدعة، والطاعة ضد المعصية، عبر تفاعل مستمر بين حواسه الأربع: القلب بالنية، والعقل الذي يرسخ اليقين، واللسان الذي يعلن الصدق، والجوارح التي تجسد الطاعة.

القسم الثاني: آلية التفكير واكتساب المعرفة، من التلقين إلى الاستدلال

يشكّل الانتقال من التلقين إلى الاستدلال في فكر الشيخ الأسمر منعطفا جوهريا في تشكيل مراحل عملية المعرفة للإنسان، فهو يربط بين «البلوغ»، كعلامة على النضج الجسدي، وبداية المسؤولية العقلية في البحث عن الحقيقة، فقوله: «عليكم بالنظر حين البلوغ، فمن لم ينظر ولا يأتي بدليل ولا ببرهان ففي إيمانه خلاف... والمقلد ليس بعارف» يقدم تصور مغاير للآراء التي تقبل بالإيمان الموروث دون أي بحث وتمحيص، كما لا يقتصر البلوغ على الجانب الشرعي، كبداية للتكليف بالأحكام، بل عتبة «مرحلة معرفية» تلزم الإنسان بتفعيل عقله للخروج من دائرة التقليد إلى فضاء الاستدلال.

ومن المعروف أن التقليد مسألة خلافية بين العلماء، فقد أجازه بعضهم الذي أشار إليهم الشيخ الأسمر في قوله «ففي ايمانه خلاف»، لكنه يتجاوز ذلك ليطرحه

كقضية تقطع الطريق أمام المعرفة: «المقلد ليس بعارف»، وهو يشير الى أن المقلد ايمانه عرضة للاضطراب عند أول اختبار في طريق سلوكه. نعم قد يلتقي الشيخ الأسمر مع العديد من فلاسفة الإسلام الذين اشترطوا العقل لصحة العقيدة، لكنه يحدد الاستدلال بمرحلة البلوغ، وكأنه يشير إلى أن العقل يمر بتحول نوعي مع النضج الجسدي، وهو ربط جديد بين حاسي العقل والجوارح كما أسلفنا، فيصبح قادرا على استيعاب الأدلة وتحويل الإيمان الفطري إلى معرفة مبرهنة، علاوة على ما في ذلك من ابداع في فكره وريادة تجعل السالك يتدرب على التفكير والنقد وربط المسائل منذ الصغر.

إن مصطلح «النظر» في فكر الشيخ الأسمر ليس عملية تفكير فقط، بل تفكير قائم على منهجية عملية تقوم على تتبع الأدلة العقلية والنقلية وموازنتها للوصول إلى اليقين الذي جعله كفريضة للعقل، كما في قوله «فرض العقل اليقين»، إذا هو إدراك متكامل بـ«نية قلبية» ويترجم بـ«صدق» القول و«طاعة» الفعل، فاليقين– في رؤيته – يتوصل إليه بمدد نقاء القلب ليتحول الإيمان الى معرفة راسخة.

ولا ينفصل مفهوم «الاستدلال» عند الشيخ الأسمر عن السياق الشرعي، فـ«الدليل» و«البرهان» اللذان يشترطهما لا يقتصران على الأدلة العقلية المجردة، بل يشملان النصوص الشرعية وفهم مقاصدها، فأصول الدين تقوم على البيّنات ما يجعل الاستدلال واجب صوفي وليس خيارا ضمن عملية تكاملية، فالبحث عن برهان ليس نشاطا عقليا منفصلا عن فهم الشيخ الأسمر للعبادة، بل جزء من «الطاعة» التي تمارسها الجوارح، فمثلا طلب العلم الشرعي هو عبادة جسدية بالسعي إلى حلقات العلم، وعقلية بتحليل النصوص، وقلبية بنقاء النية.

إن النقد الذي يوجهه الشيخ الأسمر لـ «المقلد» هو في الحقيقة دفع للسالك لمواجهة الأسئلة المصيرية، وتحفيز على ممارسة النقد والتفكير ضمن مراحل السلوك الصوفي لبناء الانسان العارف. لكن كيف يمكن للسالك أن ينتقل من مقلد إلى مستدل؟

يرى الشيخ الأسمر أن هذه العملية تمر بمراحل متدرجة، تبدأ بـ«النظر» عند البلوغ وترك التقليد، وضمنا هذا يعني نقد للمسلمات الموروثة، لكنه نقد إيجابي لا يهدف الى الهدم بل للوصول إلى التأسيس الواعي، ويلي ذلك البحث عن الأدلة بدراسة النصوص الشرعية وتحليلها بالعقل مع الالتزام بضوابط الشرع، ثم التحقق من الانسجام بين الأدلة العقلية والنقلية، إذ لا تعارض العقل والنقل في عقيدة الأشاعرة الذين منهم الشيخ الأسمر، وأخيرا الترقي إلى اليقين حيث تتحول المعرفة من فكرة عقلية إلى حالة يقينية تمد القلب والجوارح.

ولا تعني هذه الآلية، في فكر الشيخ الأسمر، القطيعة مع الموروث، بل هي إعادة بناء له على قواعد واعية، فالبالغ لا يطلب منه التسليم في ايمانه الفطري بل اختباره عبر الأدلة لوعيه بشكل صحيح، وهو ما يصرح به في قوله «ويلقن العبد وإن كان في المهد ينشأ عليه ويضمن به نفسه فإن مات هذا العبد قبل البلوغ مات عبدا مسلما، وإن بلغ حد التكليف فحينئذ يلزمه النظر والاستدلال والبحث عن معبوده»[1]. أما دور العقل في هذه العملية، فهو عند الشيخ الأسمر يتجاوز كونه أداة منطقية إلى كونه «فريضة شرعية»، فاستخدامه واجب يسأل عنه الإنسان يوم القيامة، لكنه عقل يجب أن يكون مستنيرا بالقلب.

ومن ريادة الشيخ الأسمر، حثه على اشراك في هذه الرحلة المعرفية، فـ«النظر» ليس عملية فردية بل هي تفاعل مع محيط الأسرة، وفيه ما فيه من تشجيع الأطفال والبنات والزوجة على السؤال والحوار، إذ يؤكد على مريديه بقوله «وعليكم بتعليم أولادكم وأزواجكم ومماليكم عقائد الإيمان، فلم يعرف العقائد فليس بعارف»[2]، وهو هنا يشير الى مرحلة عمرية أخرى، فبعد أن طلب من السالك ضرورة النظر والاستدلال عند «البلوغ» يوصيه عند تكوينه لأسرته بأن يسلك مع أولاده وزوجته

(1) رسائل الأسمر الى مريديه، مصدر سابق، ص 191 .

(2) الوصية الكبرى، مصدر سابق، ص 4.

نفس مراحل التفكير التي مر بها ليرتقى بأسرته الى مستوى العارفين[1]. وهنا تبرز أهمية «اللسان»، كحاسة مستقلة، في نقل نتائج الاستدلال إلى الآخرين، عبر الحوار أو التعليم، من فردي على جماعي، فالصدق في الكلام، كفرض لساني، ليس فقط تعبيرا فرديا بل مشاركة في بناء الوعي العام بالحث على التفكير المبدع المتجدد في مواجهة ثقافة التقليد والتكرار السلبي[2].

ولابد من التنبيه الى أن آلية النظر والاستدلال في فكر الشيخ الأسمر نقلت الايمان من مجرد انتماء اجتماعي، الى اختيار واع يقوم على النقد والبحث عن الحقيقة، وإن كانت هذه الرؤية تتوافق مع آراء الكثير الأشعريين، إلا أن الشيخ الأسمر أكسبها تميزا بربطه العضوي بين مراحل النمو الإنساني ومسؤولية المعرفة.

القسم الثالث: خصوصيات الرؤية المعرفية للأسمر وتميزها

إن فكر الشيخ الأسمر المعرفي الرائد يتميز بطبائع فريدة تشكل انزياحا عن السياقات السائدة في علم الكلام، سواء في تصنيفه للحواس المعرفية أو في ربطه بين مراحل العمر ومسؤولية التفكير، وأولى هذه الخصوصيات دمج القلب والعقل كـ «حواس» مستقلة ومتكاملة، في أنهما يصنفان في العادة خارج الحواس، فقدم بهما نموذجا تكامليا يجعل القلب مصدر النية الخالصة، والعقل منبع اليقين المستند إلى

(1) في هذا دليل واضح على عناية الشيخ الأسمر بتكوين الأسرة العروسية وتعزيز ثقافة الحوار داخلها، وارتقاء بها إلى مستوى العارفين، بل وأكثر من ذلك عنايته بقضية المماليك والرقيق، إذ كانت معروفة وقتها، وحرصه على نيل حقوقهم في التعليم وغيره، وهو الظاهر في مواضع كثيرة من وصاياه ورسائله.

(2) وهو ملمح آخر يجب التوقف عنده للتعرف على اعتناء وحرص الشيخ الأسمر على تحصين المجتمع من الاختراقات المخلة بالاستقرار العقدي للمجتمع، فانتقال التعليم والحوار من الفردي الى الجماعي سيفضي إلى انتقاله المجتمعي بالانتشار، وغير ذلك فهو يعزز من ثقافة الحوار المجتمعي والتعليم الجماعي.

البرهان، وهو معنى قوله: «فرض القلب النية، وفرض العقل اليقين». وهذا الربط ليس جمعا لهما بل إعادة تشكيل لطبيعة المعرفة ذاتها، فالإيمان – في رؤيته – لا يكتمل إلا بوجود نية قلبية تحرّكها محبة الحق، ويقين عقلي يثبّته دليل البرهان.

ويجب الانتباه الى أن دمج الشيخ الأسمر بين القلب والعقل لا يعني دمجهما في كينونة واحدة، بل كما نرى يحافظ على استقلاليتهما الوظيفية مع تأكيد تلازمهما في ذات الآن، ما يعطي للمعرفة طابعا يتجاوز النظريات المعرفية المجردة، فاليقين العقلي – في رؤية الشيخ الأسمر– ليس استنتاج منطقي فقط بل «ذوق» صوفي مستند إلى أدلة عقلية.

أما الخصوصية الثانية، فهي إخراج اللسان من تصنيف الجوارح، وجعله حاسة مستقلة قائمة بذاتها، ويبدو أن اخراجه من هذا التصنيف لسببين: الأول يجعل من الكلام أداة وسيطة بين عالم الباطن: القلب والعقل، وعالم الظاهر: الجوارح. والثاني لإدراكه خطورة الكلام كأداة قد تفسد الأعمال حتى لو كانت صحيحة، فالصدق، كفريضة لسانية، ليس تطابق بين القول والواقع فحسب، بل شرط لتطابق تجليات الباطن (النية واليقين) والظاهر (الكلام)، ما يعطي الكلام موقعا مهما في عملية التفكير، فكم من مصلي يؤدي صلاته بجوارحه، ويغتاب بلسانه، فينقض ظاهر باطنه.

ومن جهة أخرى فإن هذا إعطاء اللسان وضعا مستقلا بين الحواس، يعيد الشيخ الأسمر من خلاله الاعتبار للغة في التشكيل المعرفي، فلا يتوقف عند حد النقل الحرفي للأفكار، بل يصير فاعلا في عملية ترسيخ اليقين، فثقل الشهادتان في الميزان ليس لخفتهما الظاهرة على اللسان فقط، بل لأنهما تعبران عن يقين عقلي ونية قلبية، وهو معنى آخر يحيل الى سياق تحذيره للسالك من «التقليد» فيردد الحقائق بلسانه دون فهمها بعقله أو معيشتها بقلبه.

أما الخصوصية الثالثة، فهي جعل «النظر» و«الاستدلال» فريضة عمرية تبدأ مع البلوغ، وهو ما يضفي على العقل بعدا تكليفيا، لا من ناحية قدرته البيولوجية فحسب، فالتكليف الشرعي يبدأ بالبلوغ، لكن الشيخ الأسمر يجعله بداية للتكليف المعرفي، إذ يصبح السالك مسؤولا عن تحويل إيمانه الفطري إلى إيمان استدلالي، في تفرد فكري عميق بأن يدفع بالسالك لمواجهة تحديين: داخلي يتمثل في تسلط الشهوات مع البلوغ، وخارجي يتمثل في غزو الشبهات الفكرية.

وسأعود مجددا للفت الانتباه الى أن الشيخ الأسمر لا يجعل النظر والاستدلال فرضا فريدا على مستوى المريد، بل سعى إلى تحويله مشروع مجتمعي، كما سبقت الإشارة، فبجمع ما أوصى مريديه بتعليمه لأسرهم، الى جانب العقائد، يظهر حرصه على أن لا تكون عملية التفكير والتعلم على المستوى الفردي، بل تفاعل مجتمعي من خلال من تلاقح مريديه وأسرهم ببعضهم ببعض. وهنا لابد من الإشارة الى ملمح آخر في ريادته الفكرية عندما فصل «اللسان» عن الجوارح وجعله حاسة مستقلة، ففريضة اللسان (الصدق) التي تلزم صاحبها بنقل نتائج استدلاله إلى الآخرين، لا كمسلمات جاهزة بل حقائق خضعت للتمحيص والتفكير وطرحها أمام غيره للسؤال فيها والحوار حولها[1].

وخلاصة الكلام أن الخصوصيات الثلاث ترتبط في رؤية شاملة تعيد تعريف الإيمان من مجرد انتماء اجتماعي أو وجداني الى إيمان واع بـ «نية قلبية» و«يقين عقلي» و«تعبير لساني صادق» و«فعل جسدي»، وهو تركيب يعطي لنظرية المعرفة لدى الشيخ الأسمر خاصية تجاوز صراع الثنائيات التقليدية: القلب والعقل، والباطن والظاهر، فالقلب يضيء الطريق، والعقل يرسم الخريطة، واللسان يعلن الاتجاه، والجوارح تسير في الطريق.

(1) وهذا ملحظ آخر يشير إلى وعي الشيخ الأسمر بأن المجتمع لا ينهض إلا بانتقال أفراده من ثقافة التلقين إلى ثقافة الحوار المستند إلى البرهان.

هذا التفرد المعرفي يزداد أهمية بالنظر الى الانعكاسات العملية في تربية الناشئة، فالشاب البالغ لا يربى على الطاعات الظاهرة فقط، بل على كيفية التفكير النقدي في أسس هذه الطاعات، ما يجعله ايمانه قادر على مواجهة الأزمات وحل الإشكالات، ولا شك في أن الشيخ الأسمر سبق الفلاسفة المعاصرين الذين لا ينفكون عن وصف دعوتهم لـ «تنمية التفكير الناقد» بالسبق والتميز، لكن الشيخ الأسمر يزيد عليهم عمقا وفهما ووعيا قل نظيره عندما سبقهم بربطه بمرحلة عمرية محددة بالبلوغ، وبأبعاد روحانية تجعله جزءا من العبادة.

ويجب أن أؤكد قبل الختام أن خصوصيات الرؤية المعرفية للشيخ الأسمر تعد إضافة مهمة في «تاريخ الأفكار» لجمعها بين التصوف وصرامة العقل وواقعية النقل، منتجة نموذجا متوازنا يلائم تحديات عصره وكل عصر، فإخراج اللسان من الجوارح، ودمج القلب مع العقل، وتحويل النظر والاستدلال إلى فريضة عمرية، كلها ليست آراء اجتهادية نمر عليها فحسب، بل هي إعادة تأسيس لفهم الدين نفسه، فالدين لا يعادي العقل، ولا يتهم القلب، والحقيقة فيه نتاج حوار دائم بين كل هذه الأبعاد، ما يبرز الشيخ الأسمر كمجدد من كبار مجددي الإسلام.

المقارنة بين رؤيتي الشيخ الكامل والشيخ الأسمر لعملية التفكير ونظريتهما للمعرفة: نحو مفهوم «القلب العاقل»

1 - **البنية التكاملية بين العقل والقلب**

	الشيخ الأسمر	الشيخ الكامل
القلب	- مصدر النية الخالصة - مرتبط بمجانبة الكفر والبدعة	- أداة «تقليب» الأفكار وتحويل الى يقين - حصن للمعرفة من الشكوك م - خزن العلوم ومفتاحها
العقل	- مصدر اليقين عبر الاستدلال - فريضة عند البلوغ	- يحتاج إلى القلب لتحويل المعلومات إلى معرفة
التكامل	- النية القلبية تغذي اليقين العقلي - اليقين يترجم إلى صدق لساني وعمل	- العقل يقدم الأسئلة والقلب يبحث عن الإجابات في ضوء الايمان
الهدف	بناء ايمان مقاوم للشبهات عبر التفاعل بين الحواس الأربعة	تحول المعرفة المجردة إلى معرفة وجودية

التحليل:

كلا الشيخين، الشيخ الكامل والشيخ الأسمر، يرفضان ثنائية العقل مقابل القلب، ويعيد تشكيل العلاقة بينهما كشريكين في بناء المعرفة، فالقلب عند الشيخ الكامل هو «المقلّب» الناقد الذي يحوّل البيانات العقلية إلى يقين، بينما يشدد الأسمر على أن القلب مصدر النية التي تحرك العقل نحو الاستدلال. وكلا النموذجين يصوغان مفهوم «القلب العاقل» القادر على الجمع بين الإلهام الروحي والمنهج العقلي.

2 - مسار المعرفة من الشك إلى اليقين

المحور	الشيخ الأسمر	الشيخ الكامل
المراحل	- التحرر من التقليد - الاستدلال بالبرهان - التطبيق العملي عبر الجوارح	- علم اليقين (الاستدلال) - عين اليقين (التجربة) - حق اليقين (الاستدلال العكسي)
الأداة الرئيسية	التفاعل بين الحواس الأربعة (القلب العقل اللسان الجوارح)	التقليب القلبي للأدلة العقلية
دور الشك	خطر يجب تجاوزه عبر الاستدلال الواعي	محفز للانتقال من التقليد إلى اليقين
الغاية	تحقيق «اليقين» كفريضة عقلية وقلبية	الوصول إلى «حق اليقين»

التحليل:

يقسّم الشيخ الكامل رحلة المعرفة إلى ثلاث مراحل ترتقي من الاستدلال النظري إلى الحكمة الوجودية، بينما يربط الشيخ الأسمر المراحل بالحواس الأربع التي تعمل بتواز، والتشابه يكمن في اعتبار نبذ التقليد بداية ضرورية لليقين، لكن الشيخ الكامل يعالجه عبر «التقليب القلبي»، بينما يعتمد الشيخ الأسمر على «النظر» العقلي المقترن بالتزكية القلبية، وكلا النموذجين يرفضان اليقين السلبي، ويجعلانه ثمرة جهد إرادي، لكن الشيخ الكامل أكثر تركيزا على البعد الوجودي، بينما الشيخ الأسمر يعطي الأولوية للبعد التكليفي الشرعي.

3 - الخصائص الفريدة وتأثيرهما على الإبستمولوجيا الإسلامية

المحور	الشيخ الأسمر	الشيخ الكامل
الخصوصية الفكرية	فصل اللسان عن الجوارح وجعله أداة معرفية مستقلة	الاستدلال العكسي (من الخالق إلى المخلوق)
النقد الذاتي	رفض التقليد فالمقلد ليس بعارف	ضرورة تزكية القلب لضمان فعالية التقليب
التأثير المجتمعي	بناء جيل يستبدل التقليد بالاستدلال الواعي	انتاج معرفة وجودية تغير السلوك
الجسر المعرفي	الجمع بين الفقه والتصوف والعقيدة في نموذج معرفي متكامل	الربط بين الفقه والتصوف والعقيدة

التحليل:

يتميز الشيخ الكامل بـ«الاستدلال العكسي» الذي يقلب المنطق التقليدي، بينما يبتكر الشيخ الأسمر نموذجا رباعيا للحواس المعرفية، وكليهما يقدمان حلولا لإشكالية الانقسام بين العقل والقلب في التراث الإسلامي، لكن الشيخ الكامل يركز على التحول الداخلي للإنسان، بينما يهتم الشيخ الأسمر بالتفاعل بين الفرد والمجتمع. ومفهوم «القلب العاقل» يظهر هنا كتوليفة بين النقد العقلي والتذوق الروحي، حيث يصير القلب عاقلا حين ينقى من الأهواء، والعقل مستنيرا حين يتشرب الإيمان.

خاتمة

«القلب العاقل» كنموذج معرفي متكامل

في خضم التحولات الفكرية والروحية التي يشهدها العصر الحديث، تبرز الحاجة الملحة إلى نموذج معرفي قادر على تجاوز الثنائيات التقليدية التي فرقت بين العقل والقلب، والمادة والروح، والفرد والمجتمع، فتقدم رؤيتا الشيخ الكامل والشيخ الأسمر، تصورا متكاملا يعيد تشكيل عملية التفكير عبر مفهوم «القلب العاقل»، الذي يجمع بين العمق الروحي والصرامة العقلية، ليكون جوابا على أزمات الإنسان المعرفية والأخلاقية المعاصرة.

1 - الثورة على الثنائيات التقليدية: نحو وحدة الوجود المعرفي

لطالما سيطرت الثنائيات الفلسفية على تاريخ الفكر الإسلامي، مثل: العقل مقابل النقل، والقلب مقابل العقل، والباطن مقابل الظاهر، لكن كلا الشيخين يرفضان هذه الثنائيات المتعارضة، ويقدمان نموذجا تكامليا يعيد الاعتبار لوحدة الوجود الإنساني، فالشيخ الكامل يرى أن «العقل مخزن العلوم والقلب حصنها»، أي أن أحدهما لا يكتمل دون الآخر؛ فالعقل يقدم المادة الخام للمعرفة، بينما القلب ينقّيها عبر «التقليب» النقدي أما الشيخ الأسمر فيقسّم عملية المعرفة إلى أربع «حواس» تفاعلية: القلب (النية)، العقل (اليقين)، اللسان (الصدق)، والجوارح (الطاعة)، ليشكل منها نسيجا واحدا لا ينفصل.

هذه الرؤية التكاملية تعيد تعريف العقل والقلب ليس كخصمين، بل كشريكين في بناء الحقيقة، فـ«القلب العاقل» عند الشيخ الكامل هو الذي يحول البيانات

العقلية إلى يقين وجودي عبر تفاعل نقدي، بينما عند الشيخ الأسمر هو القلب الذي يوجه العقل عبر النية الخالصة، والعقل الذي يثّبّت الإيمان عبر البرهان، فيصير التفكير عملية ديناميكية تبدأ بما بمعنى يقارب ما يعرف بالشك المنهجي، وتنتهي بالتحلي الأخلاقي.

2 - من النظر إلى الحكمة: مسار معرفي متدرج

يقسم الشيخ الكامل رحلة المعرفة إلى ثلاث مراحل:علم اليقين للتحرر من التقليد عبر الاستدلال العقلي، وعين اليقين باختبار الحقائق عبر التجربة التأملية، وحق اليقين برؤية الكون بالرجوع من الحق إلى الخلق.

أما الشيخ الأسمر فيربط المعرفة بمراحل النمو الإنساني، فيجعل النظر (الاستدلال) فريضة تبدأ مع البلوغ، ليتحول الإيمان من تلقين موروث إلى اختيار واع. واليقين – عنده - لا يتحقق إلا عبر تفعيل الحواس الأربع معا: نية القلب، واستدلال العقل، وصدق اللسان، وطاعة الجوارح.

التشابه بين الرؤيتين يكمن في اعتبار نبذ التقليد بداية ضرورية لليقين، لكن الشيخ الكامل يعالجه عبر «التقليب القلبي» الذي يربط الأدلة العقلية بالتجربة الروحية، بينما يعتمد الشيخ الأسمر على التفاعل بين الحواس الأربع لتحصين الإيمان من الشبهات.

الخصائص الفريدة: جسر بين التراث والحداثة

تمتاز نظرية الشيخ الكامل بما يمكن وصفه بالاستدلال الراجع، الذي يقلب المنطق الأرسطي التقليدي؛ فبدلا من الصعود من المخلوقات إلى الخالق، ينطلق من الخالق كأصل لفهم الكون. وإن كان هذا المنهج يذكّرنا بفكرة «السببية الإلهية» عند ابن رشد، إلا أن الشيخ الكامل يضيف بعدا صوفيا يجعل الإيمان أساسا لا نتيجة. أما الشيخ الأسمر فيبتكر نموذجا رباعيا للحواس المعرفية، يفصل فيه

اللسان عن الجوارح، ليرفع من شأن الكلام كأداة وسيطة بين الباطن والظاهر، وكضامن لأخلاقية المعرفة.

كلا الشيخين، الشيخ الكامل والشيخ الأسمر، يقدم حلولا لإشكالية الانقسام بين العقل والقلب في التراث الإسلامي، فعند الشيخ الكامل: العقل أرشيف للمعارف والقلب محركها النقدي، وعند الشيخ الأسمر: القلب مصدر النية والعقل منتج اليقين واللسان وسيلة التعبير والجوارح أداة التطبيق.

هذا التكامل لا يقتصر على الجانب النظري، بل له آثار عملية في إصلاح الفرد والمجتمع، فـ«القلب العاقل» عند الشيخ الكامل ينتج حكمة تعيد للإنسان توازنه في عالم مادي، بينما عند الشيخ الأسمر ينتج جيلا يحوّل الاستدلال إلى ثقافة مجتمعية تقاوم التلقين والجمود.

3 - نحو إبستمولوجيا إسلامية معاصرة: مقارنة مع النماذج الغربية

في مقابل النموذج الديكارتي الذي يجعل العقل «السيد المطلق»، أو النموذج الرومانسي الذي يعلي من شأن العواطف، يقدّم «القلب العاقل» رؤية متوازنة ترفض اختزال الإنسان في بعد واحد، فكما أن الفلسفة الغربية الحديثة تعاني من انفصام بين العقلانية المادية، كما عند نيتشه، والوجودية الروحية، كما عند كيركغور، يقدّم هذا المفهوم الإسلامي جسرا بينهما:

- العقلانية هنا ليست مجردة، بل مستنيرة بنور القلب.
- الروحانية ليست هروبا من الواقع، بل تفاعل معه عبر أدوات عقلية.

وهذا النموذج يتجاوز أيضا الثنائية الكانطية بين «العقل الخالص» و«العقل العملي»، لأن «القلب العاقل» لا يفصل بين المعرفة الأخلاقية والمعرفة العلمية؛ فالحقيقة عنده متعددة الأبعاد، تجمع بين البرهان العقلي والتجربة الوجدانية.

4 - التحديات المعاصرة: كيف يجيب «القلب العاقل» على أزمات الإنسان الحديث؟

يواجه الإنسان المعاصر أزمات وجودية ناتجة عن فصل العقل عن القيم، والمادة عن الروح، مثل الاغتراب الروحي بسبب هيمنة النزعة المادية[1]، والأخلاق النسبية نتيجة غياب مرجعية ثابتة[2]، والفراغ الوجودي بسبب انهيار السرديات الكبرى[3]، وهنا يبرز دور «القلب العاقل» كبديل معرفي، في:

- **مواجهة الاغتراب**، عبر ربط العلم بالإيمان، كما في قول الكامل: «حق اليقين هو الاستدلال بالصانع على المصنوع».

- **إعادة بناء الأخلاق**، عبر جعل الصدق اللساني، كما هو عند الشيخ الأسمر، تعبيرا عن التطابق بين الباطن والظاهر.

- **ملء الفراغ الوجودي**، عبر تحويل المعرفة إلى حكمة تغذي الروح، كما في مراحل اليقين الثلاث عند الكامل.

5 - الخاتمة: نحو أنثروبولوجيا معرفية جديدة

«القلب العاقل» ليس فقط فكرة صوفية مجردة، بل مشروع حضاري يعيد تعريف

(1) رغم الثراء الروحي لديننا الحنيف، إلا أن أكثر أوساطنا الفكرية والثقافية العربية تعاني هذا إغرابا روحيا مزمنا، ويظهر أكثر من يظهر في المنتج المقدم في شكل كتب أو أبحاث، أو حتى المناشط التفاعلية كالنوادي والمنتديات ومهرجان الشعر ومعارض الكتب وغيرها.

(2) لعل أصل هذه الأزمة تعود الى الخلط بين الأديان والملل، فاعتبار الأخيرة أديانا خلق أزمة فصل بين الأصل السماوي للملل، وصارت أديانا تعاني أزمات الفرقة حتى داخلها، وهو الأساس التي ترتيب عليه غربة المرجعية الثابتة.

(3) انهيار السرديات الكبرى، أحد أهم المشكلات التي أثارها فلاسفة العصر عند مناقشة تداعيات وآثار ما بعد الحداثة، وحذروا من مخاطر الفراغ الوجودي.

الإنسان في عصر التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي، فهو نموذج يعيد الاعتبار للإرادة الإنسانية التي تجمع بين العقل والروح، وتحوّل المعلومات إلى حكمة، والشكوك إلى يقين، والمعرفة إلى فعل أخلاقي. ففي عالم تزداد فيه الحقائق افتراقا، والهويات تشظيا، يصبح هذا المفهوم خريطة لاستعادة الوحدة الداخلية للإنسان، ولإعادة بناء المجتمعات على أسس من الحوار والتكامل بدلا من الصراع والانقسام.

الانزياحات اللغوية والصور البلاغية في «حزب الإبريز»
دراسة في جماليات اللغة الصوفية عند الشيخ الكامل محمد بن عيسى

محمد فرج السالمي
زاوية طيبة العيساوية، طرابلس

ملخص:

على الرغم من المكانة الصوفية والعلمية التي حظي بها الشيخ الكامل محمد بن عيسى (872هـ/ 933هـ)، فإن المصادر التي اعتنت بترجمة حياته لم تفصل في مرحلة تعليمه الأولى بجامع القرويين، مما ترك فراغا في فهم الجذور العلمية التي أسست لشخصيته المتعددة الأبعاد. غير أن موروثه الفكري الذي تركه من بعد، مثل منظومات: «أسماء الله الحسنى» و«الدرة النفيسة»، وأحزابه: «حزب الفتح» و«حزب الحصن والاستقامة» و«حزب الإبريز»[1]، يقدم نافذة لاستكشاف شخصيته الجامعة بين علوم الظاهر والباطن.

وقد وقع الاختيار على «حزب الإبريز» موضوعا لهذه الدراسة لكونه نصا استثنائيا يجسد التكامل بين العمق الصوفي والبلاغة الأدبية، ويعكس رؤية الشيخ الكامل الفريدة في تجديد الخطاب الصوفي.

(1) للاطلاع على تراث الشيخ الكامل المنظوم والمنشور، ينظر: الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، ط3، 2027م، ص 215 إلى ص 253.

اعتمدت الدراسة منهجا تحليليا يرصد الخصائص الفنية والدلالية للنص، من خلال تقسيم البحث إلى أربعة محاور رئيسة:

1 - **البناء الفني:** بتحليل الصور البلاغية التي تعكس التجربة الصوفية وتصور مراحل السير والسلوك.

2 - **الانزياحات اللغوية والأدبية:** بكشف كيفية توظيف الانزياحات للتعبير عن الحقائق الصوفية التي تعجز اللغة المألوفة عن نقلها.

3 - **ملامح التجديد في الأدب الصوفي:** باستعراض كيف أعاد صاحب الحزب صياغة المفاهيم الصوفية وربطها بأسئلة الوجود الكبرى.

4 - **نص الحزب كمرآة لشخصية الشيخ الأدبية:** بربط مضامين النص بمراحل سلوك صاحبه وتأثره بشيوخه.

تهدف الورقة إلى الكشف عن الأبعاد الإبداعية في حزب «الإبريز»، وإبراز دوره في إثراء الأدب الصوفي عبر لغة جمعت بين منطق الحب والإتقان الفني، مما يقدم نموذجا لفهم التصوف ليس كتجربة فردية فقط، بل كمشروع أدبي وفكري متجدد.

كلمات مفتاحية: الشيخ الكامل، الإبريز، الخطاب الصوفي، الصور والانزياحات، السير والسلوك.

المحور الأول/ البناء الفني:

يعدّ حزب «الإبريز»[1] نسيجا من الصور البلاغية التي تنبثق عن تجربة صوفية، فالتشبيهات والاستعارات فيه ليست ألفاظا يتزين بها النص بل نوافذ إلى عمق الوجدان. تتشكل الصور اللغوية في الحزب من مفاهيم التجلي والشهود لتعكس أنوار الحقائق الغيبية، فمثلا حين يصف الحضرة المحمدية بـ «شمس الحقيقة

(1) سنكتفي بالاقتباس من الحزب دون نقل كامل نصه هنا لطوله، وسنعتمد كتاب «الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث» لسيدي أحمد القطعاني مصدرا في النقل.

اللائحة بسمت العناية»[1]، فهو يرسم صورة للوائح الحقيقة بطوالع العناية الإلهية، في إشارة للتجليات الأولى المُعبّر عنها في الاصطلاحات الصوفية بـ«مشارق شمس الحقيقة» حيث تلوح أنوار الحضرة المحمدية على قلب السالك المحاط بحسن مطالع العناية[2]. فهذه الصورة لا تنفصل عن سياقها الصوفي بل تجسد البوارق، وهي الكشوف الأولية التي تضيء درب السلك كلمحات لمظهر العناية به قبل الغوص في الأعماق.

أما وصف الرحمة الإلهية في قوله: «فألهمني اللهم له ما دمت راجيا لعطائك الذي لا ينفد إذ المخازن وسعت كل شيء»[3]، فيقدم صورة لمخازن العطاء الإلهي التي لا حدود لها، وهي صورة تعبّر عن مفهوم الجمع، حيث يرى العارف الحق في كل شيء دون انفصال. فالمخازن هنا ليست مكانا ماديا بل رمزا لسعة الرحمة التي تشمل الكون كله، فكما أن المخازن تتسع لكل الموجودات، فإن شهود الحق يتسع ليصير الوجود كله مرآة لأسمائه تعالى، وتفتح هذه الصورة بابا لفهم وحدة الوجود التي يتحدث عنها الصوفية، حيث يذوب التعدد في عين الجمع لا وحدة للموجود.

وفي النص استخدام المواهب، وهي أولى تجليات الأسماء الإلهية على قلب العبد، كما في قوله: «بطوالعها المنوطة بمواهب الرحمة منك يا رحيم»[4]، ففي الصورة السابقة عبر بالعناية الظاهرة بالسمت، وهنا عبر بالمواهب الباطنة بالرحمة لتقريب المعنى المتقارب في إناطة محض الوهب والعناية بقلب العارف

---

(1) الغوث، مصدر سابق، ص 246.

(2) مشارق شمس الحقيقة هي «تجليات الذات قبل الفناء التام في عين أحدية الجمع». ينظر: معجم اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق القاشاني، تحقيق عبد المتعال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1992م، ص 104.

(3) الغوث، مصدر سابق، ص 247.

(4) نفس المصدر، ص 246.

ليتهيأ لاستقبال تجليات الحقيقة، وتُظهر هذه الصورة تدرج السالك في مراتب المعرفة، حيث تبدأ بالبوارق ثم تتوالى الطوالع لتعد السالك للوصول إلى الشهود الكامل.

وتمتزج في النص صور التقابل الظاهر بين الجلال والجمال، كما في قوله: «فأضحى الجلال ممزوجا به لإدارة الحلم عند حلول القضاء»[1]، فهنا يدمج بين فواتح الجلال وفوائح الجمال، وكأنهما حالين لمقام واحد في إشارة إلى التلوين، وهو انتقال القلب بين أحكام المقامات الروحية. فحين يحل القضاء الإلهي يظهر الجلال بقوة، لكنه لا ينفصل عن حلم الجمال الذي يُلطّف الحكم، وتعكس هذه الصورة فهم الصوفية للتوازن بين حالي الخوف والرجاء، حيث لا ينفصل عدل الله عن رحمته.

وتعكس الصور البلاغية مراحل السير إلى الله، بدءا بالذوق كأول درجات الشهود، وصولا إلى الري الذي يشير إلى الشرب من موارد التجلي، ففي قوله: «وأنت أرحم بها منها عليها»[2] نجد تقابلا ظاهريا يذوب في حقيقة الشهود، حيث تتحول رحمة الله إلى مرآة تُشهد العبد أن رحمته سبحانه تفوق كل تصورات النفس، وتجسد هذه الصورة حالة التحقيق حيث يرى العارف الحق في كل صور الأكوان، فلا ينحجب بالخلق عن الحق ولا بالحق عن الخلق.

والذائق رائق معاني هذا الحزب يرى فيه نصا رُسمت حروفه بأنوار المصطلحات الصوفية، حيث كل تشبيه فيه يمثل مفتاح فهم مرحلة من مراحل السلوك لتقريب معانيها، ولذا فالصور البلاغية غير منفصلة عن مضامين النص لتعكس صورة رحلة العارف من البوارق إلى الشهود، ومن ذوق البقاء إلى ري الفناء بالبقاء، فالنص في

---

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، ص 247.

بنائه الفني ليس مجرد كلام منظم، بل هو خريطة ترشد السالك في مدارج السير لتصير الكلمات أنوار تسري في القلب، فتعيد تشكيل وعيه بالوجود والحق.

المحور الثاني/ الانزياحات اللغوية والأدبية

تخترق الانزياحات اللغوية والأدبية المألوف في النص فتقدمه بصورة فريدة تتجاوز حدود اللغة التقليدية الى اللامحدود حيث لا توصف الحقيقة، فالحمولة المعجمية تعجز عن التصريح فيحملها قلب العارف ويشير إليها بالتلويح، فتصير الانزياحات أسلوبا لانعكاس اضطراد التجربة الروحية التي لا تستقيم مع قواعد الظاهر.

يبدأ الانزياح اللغوي من العنوان نفسه: «الإبريز» الذي يعني الذهب الخالص من أي شوائب، لكنه يتحول في السياق الصوفي إلى أسلوب للإشارة إلى الحقيقة المطلقة التي لا تشوبها شوائب الوجود، مثلما لا تعكر شوائب التراب نفيس المعادن، بل للإشارة إلى نقاء الحقيقة المحمدية التي تتجاوز المادة، كما في قوله: «اللهم صلى على سيدنا محمد إبريز كنز العز[1]» حيث الانزياح الدلالي هنا يرفع حضرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى رتبة يعز وجودها عند غيره.

ويظهر الانزياح أيضا في قلب التراكيب النحوية لتوافق حال الوجد، ففي عبارة: «وأنت أرحم بها منها عليها» تقابل ظاهري يخالف المنطق اللغوي المألوف، لكنه يعكس الانزياح الصوفي نحو شهود الحقائق، فـ «أرحم» هنا لا تقاس بمقاييس العقل بل ترى بعين القلب حيث رحمة الله في الشهود تفوق رحمة النفس بذاتها، ولا يهدف هذا الانزياح إلى الإبهام بل إلى كشف الحجب بين العبد وربه الخالق.

ولا يخلو النص من الانزياحات الدلالية التي تعيد تشكيل المفاهيم، فكلمة «الطوالع» التي تدل في ظاهر اللغة عادة على النجوم المرئية، تتحول في قوله:

(1) نفس المصدر، ص 246.

«بطوالعها المنوطة بمواهب الرحمة»[1] للدلالة على أنوار بوادر الكشف التي تسبق الفناء في الذات الإلهية، فيربط هذا الانزياح بين المعنى الفلكي (الظهور) والمعنى الصوفي (التجلي)، لتصير الكلمة جسرا بين عالمي الحس والغيب.

ويتجلى الانزياح الأكثر ظهورا في تكرار عبارة: «الكل بالبعض من بعض بعض البعض من جلالك»[2] حيث يخرق الشيخ قانون التراتبية المنطقية ليقدم صورة تتزاحم فيها الأنوار، كل جزء منها يعكس سرا إلهيا في تكرار دائري يمثل انزياحا نحو لغة الرياضيات الصوفية، حيث الأعداد لا تحصى والعلاقات لا تنتهي.

أما الانزياح التركيبي، فيظهر في قلب وظائف الكلمات، كـ «الجلال» في قوله: «جلالك الجالي للعظمة[3]» من صفة الى فاعل، بغرض كشف حجب الغيب في إشارة إلى الانزياح عن قواعد «النحو» المتعارف عليها لصالح «نحو القلوب»، فلا تخضع الكلمات هنا لقواعد الإعراب بل لقواعد القلب التي تجيز للصورة أن تحكم بدل الحرف.

وتقدم الانزياحات الأدبية في النص مفارقات تخرق الثنائيات في مألوفها، كالجمع بين «الجلال» و«الجمال» في مشهد واحد «فأضحى الجلال ممزوجا به لإدارة الحلم»، حيث تتحول الهيبة إلى مصدر للرحمة، في مفارقة لا تفهم بالعقل بل بالذوق، حيث يرى العارف أن الثنائيات ذابت في بحر الوحدة.

ويصل الانزياح إلى ذروته في تحويل الأفعال إلى مفاهيم مجردة كما في قوله: «غيبني في محبته»[4]، حيث يشبه المحبة بفضاء مادي يمكن الغياب فيه، في انتقال من الفعل الحسي (الغياب) إلى المفهوم القلبي (المحبة)، حيث تعبر اللغة الصوفية

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(4) نفس المصدر، نفس الصفحة.

من عالم الأجساد إلى عالم الأرواح. كما يظهر انزياح أخري في وصف الزمني في عبارة: «صلاة تشرق على قائلها بطوالعها[1]» حيث تشبه الصلاة بفجر دائم لا يغيب في خرق لمفهوم الزمن الخطي، فهو لا يرى الصلاة حدثا مؤقتا بل نورا سرمديا يشرق من قلب القائل إلى أبد الآبدين.

هذه الانزياحات تجعل من نص الحزب منجما للغة موازية للغة الظاهر، تعبر بالإشارة عن مالا تستوعبه العبارة، فلا يكتفي النص بكسر القواعد اللغوية بل يبني عالما جديدا من المعاني بواسطة الانزياحات التي تتحول الى مفاتيح تُفتح بها أبواب الغيب.

المحور الثالث/ ملامح التجديد في الأدب الصوفي

يمثل حزب «الإبريز» نقلة نوعية في الأدب الصوفي، لا من حيث شكله فقط بل في مضامينه التي تخرق التقاليد المألوفة للخطاب الصوفي، وتفتح آفاقا جديدة للتفاعل بين حقيقة الذات وذات الحقيقة، فالحزب ليس تكرارا لمناجاة أحزاب السابقين، بل هو حوار يعيد تشكيل المفاهيم الصوفية عبر رؤية تجمع بين العمق والوجدان.

أول ملامح التجديد تكمن في تحويل المناجاة التقليدية إلى خطاب كوني يعالج إشكالية العلاقة بين الخلق والحق، فالشيخ الكامل لا يدعو لمطالب الدنيا في ظاهرها بل نجده يطرح أسئلة الوجود الكبرى ، كما في قوله: «لولا الظهور منك برؤية الجمال لهلك الكل بالكل»[2] ليتحول الدعاء إلى تأمل في فلسفة الخلق، وكأن الرحمة الإلهية ليست مجرد عطاء بل هي شرط لاستمرار الكون، في انزياح آخر من فردي إلى كلي يقدم رؤية مغايرة للأدب الصوفي الذي غالبا ما يركن للفردية.

ثاني هذه الملامح هي الإشارة إلى الحضرة النبوية كمركز للكون، وكحقيقة

---

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

مطلقة تتجاوز الزمان، ففي عبارة: «شمس الحقيقة اللائحة بسمت العناية» معنى آخر للمصطلح الصوفي المعروف بـ «مشارق شمس الحقيقة»، أي النور الأول الذي تنبثق عنه كل الأنوار، وهو تصوير يختلف عن النمط التقليدي الذي يقتصر على مدح الحضرة النبوية في البشارة والنذارة، بل هو سبب الموجودات ولولاه لما كانت.

أما الإضافة الثالثة فتتمثل في دمج المصطلحات الصوفية المجردة بحالات حية بحياة قلب العارف، فمثلا، مفهوم «الذوق» الذي يعرّف كأول درجات الكشف، يتجسد في النص عبر صحبة الأولياء في قوله: «اللهم أرزقني محبة المخلصين من أوليائك»[1]، فالذوق هنا ينتقل من تجربة فردية إلى مسار جماعي تُبنى فيه المعرفة على الأنس بغيره، لكنها غيرية أنوار لا غيرية الأغيار، ليعيد تعريف الطريق الصوفي لا كجهاد فردي، بل كرحلة تقام على شواهد المحبة.

رابعا، يقدم الحزب رؤية جديدة للزمن الصوفي، فالصلاة على حضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله: «صلاة تشرق على قائلها بطوالعها» ليست حدثا في الماضي بل صلة مستمرة مرتبطة بشوارق أنوار حقائق الذات الإلهية، فيختفي الزمن التاريخي لصالح زمن دائم تشرق فيه الأنوار، وهو تجديد مشروط بارتباط القول بالصلاة عليه إلى فعل ما كانت عليه الذات الشريفة، ليحرر فعل الصلاة من قيدها الزمني، وإليه يشير في أحد أقواله الأخرى في غير هذا الحزب: «كيف تشرق ذات بأنوار النبي صلى الله عليه وسلم ولم تفعل ما كانت تفعله الذات الشريفة»[2].

خامسا، يُدخل الحزب بُعدا اجتماعيا على التصوف عبر الدعاء لأمة النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: «وخصصته بشفاعة أمته يوم القيامة»[3] حيث لا

(1) نفس المصدر، ص 247.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، ط1، 2019م، ص 45.

(3) الغوث، مصدر سابق، ص 248.

ينحصر السلوك الصوفي للوصول في الفرد بل يمتد إلى الجماعة، فيَظهر التصوف لا في مظهر العزلة بل كمنهج لإنقاذ الوجود، وهو نفي لشبهة النزعة الزهدية الانعزالية التي طالما اتُخِذت أساسا لانتقاد التصوف وأهله، خاصة وأن مفهوم الشفاعة يقتضي نفي الفردية لعلاقته بوجود شفيع وهو حضرة سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم، ومشفوع فيهم وهم أمته صلى الله عليه وسلم.

سادسا، يقابل الحزب بين «الجلال» و«الجمال» في وحدة غير قابلة للقسمة كما في قوله: «فأضحى الجلال ممزوجا به لإدارة الحلم»، فمعنى الهيبة الإلهية التي تصير مصدرا للرحمة يتضمن رؤية تقدم توازنا جديدا في فهم صفات الله، بعيدا عن فهم البعض الصفات الإلهية كثنائيات منفصلة بين القهر واللطف مثلا، لكن الصوفي يرى فيهما وجهين لحقيقة واحدة.

سابعا، يتخذ الحزب لغة خاصة للقرب تتجاوز المكان والزمان، كما في قوله «فأنت أقرب إليّ من حبل الوريد[1]» حيث يحيل تجربته الذوقية التي تلغي المسافة بين الخالق والمخلوق على الآية القرآنية، فلا تكتفي هذه اللغة بتأكيد القرب المطلق بل تحوله إلى واقع ملموس في قلب العبد، وهو نهج يغاير التفسيرات النظرية المجردة.

ثامنا، يقدم الشيخ الكامل الموت لا كنهاية بل لبداية حياة في المعية، كما في قوله: «وارزقني شفاعته الكبرى ولا تحل بيني وبينه طرفة عين»[2] فصيّر الموت إلى لقاء دائم بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم في رؤية تتكامل فيها حياة المحب بالمحبوب في دنياه وأخراه، ليضفي على الموت معنى جديدا كامتداد للوجود لا قطع له.

لقد صاغ حزب «الإبريز» نهجا صوفيا متجددا لا ينفصل عن الأصول، لكنه لا

(1) نفس المصدر، ص 247.

(2) نفس المصدر، ص 248.

يكررها في الآن ذاته بل يحمل فكر صاحبه، ليثبت لنا أن الأدب الصوفي ليس سردا للمأثورات بل حوار متجدد مع الحق كلما تجددت أشواق المخلوقين.

المحور الرابع/ نص الحزب كمرآة لشخصية الشيخ الكامل الأدبية

في حضرة «حزب الإبريز» يروي الشيخ الكامل مسار رحلته من المحو إلى الإثبات، محو أوصافه في أوصاف الحضرة النبوية «إبريز كنز العز» و «عين الحسن الباهر القويم» في أول الحزب[1]، وإثبات «اللهم أقبل دعائي وثبت رجائي» في ختامه[2]، وما بينهما «بحر» وقفت الأولياء بساحله وغرق هو فيه كما عبّر القطب أحمد التجاني بقوله، عندما سئل عن الشيخ الكامل، قائلا «جميع الأولياء شربوا من بحر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسيدي الشيخ ابن عيسى غرق فيه»[3].

لقد رسم الشيخ الكامل معالم السير في طريقه عبر مراحل سلوكه على يد شيوخه الثلاثة، فمع الشيخ أحمد الحارثي بدأ بـ (التخلي) عن أوصافه في أوصاف شيخه الذي نال «كنز العز» بترك الدنيا، فصار يرفل في «عين الحسن الباهر» الذي «لا يدرك في النظر بمعاني الاكتساب»[4]، ثم مع الشيخ عبد العزيز التّباع دخل مرحلة (التحلي (فأشرقت عليه شوارق «شمس الحقيقة» التي نالها التّباع بصدقه حتى أدرك «غاية منتهى النهاية»[5]، وأخيرا وصل إلى مرحلة (التجلي) عند شيخه محمد السهلى الذي رفرفت عليه «راية الحلم المطوقة بنور سر عين الحياة»[6] فنال منه الإذن في قراءة «دلائل الخيرات» وصارت الصلاة على النبي «تشرق على قائلها

(1) نفس المصدر، ص 246.

(2) نفس المصدر، ص 249.

(3) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 36.

(4) الغوث، مصدر سابق، ص 246.

(5) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(6) نفس المصدر، نفس الصفحة.

بطوالعها المنوطة بمواهب الرحمة»[1].

لم يكن الحزب إلا ترجمة لهذا المسار: فالسالك تدخله الطريق بصلاة موارد المحو، ثم يرقى بواردات الفناء برجاء «دوام عافيتك المصحوبة بلطائف اللطف الخفي»[2] على بساط الجبروت حتى يشارف الجمال بـ «مرآة العين» فيبقى بحقيقة «حبيبك الذي توجته بتاج العز»[3].

الحزب برمته وصلة بين خطاب الجزولي للشيخ الكامل كما رسمه الشيخ الجزولي على ظهر نسخته الأخيرة من كتابه «دلائل الخيرات»:

كتبت كتابي قبل نطقي بخاطري — وقلت لقلبي أنت بالشوق أعلم

فسلم عليهم يا كتابي وقل لهم — مقامكم عندي عزيز مكرم[4]

وبين خطاب الشيخ الكامل لمريديه. فالشيخ الكامل لم يسعَ بين شيوخه الثلاث للحصول على الإذن في قراءة «الدلائل» فقط بل للغرق في بحاره، فشتان بين واصف واقف على ساحل بحره، وبين من يغيب فيه تحقيقا لقوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ﴾ [الحجرات: 7]، وشتان بين محو الصفة وإثبات الرجاء.

(1) الحارثي والتباع والسهلي شيوخ الشيخ الكامل الثلاثة، بدأ بصحبة الحارثي في مكناس إثر تخرّجه في جامع القرويين، ثم بصحبة التباع في مراكش بوصية من شيخه الحارثي، ثم بصحبة السهلي في أحواز فاس بوصية من شيخه التّباع. للمزيد عن سلوكه وأحواله وتفاصيل صحبته لشيوخه الثلاثة يُنظر: أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 17 الى ص 23.

(2) الغوث، مصدر سابق، ص 248.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(4) هذه الأبيات كتبها الجزولي على ظهر آخر نسخة من كتابه (دلائل الخيرات) قام بتحديثها قبيل وفاته وسلّمها للشيخ السهلي، أكبر تلاميذته، وأوصاه بأن يناول هذه النسخة للشيخ الكامل مقرونة بالإذن، وهو ما نفذته الشيخ السهلي. للمزيد ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 23.

خاتمة

ختاما، تكشف هذه الدراسة عن الأبعاد التي يمتاز بها «حزب الإبريز» للشيخ الكامل كنص صوفي يجسد التلاقي بين العمق الفكري والجمالية الأدبية، فمن خلال تحليل البناء الفني، تبين أن الصور البلاغية ليست أنماطا لفظية بل نوافذ إلى عوالم التصوف، حيث التشبيهات والاستعارات تجسد مراحل السير من المحو إلى إثبات الشهود الكامل، وتعبر عن مفاهيم متجددة للاصطلاحات الصوفية كالتخلي والتحلي والتجلي. أما الانزياحات اللغوية والأدبية فكشفت عن اختراق النص لحدود اللغة المألوفة للتعبير عن الحقائق بـ«نحو القلوب» حيث تتحول الكلمات إلى رموز تختزل تجربة سلوك متدفقة، وتقدم منظورا جديدا لعلاقة اللفظ بالمعنى في الخطاب الصوفي.

وفي سياق ملامح التجديد، أثبت الحزب قدرته على إعادة صياغة المفاهيم الصوفية، كالجمع بين الجلال والجمال، وربط الزمن الروحي بالأنوار السرمدية، وإبراز البعد الاجتماعي في التصوف، مما يجعله نصا يؤسس لرؤية متكاملة تزاوج بين الفردي والكوني. كما اتضح أن النص لم يكن منفصلا عن شخصية الشيخ الكامل بل كان مرآة لمساره سلوكه الصوفي وتأثره بشيوخه، حيث انعكس تدرجه من المحو إلى الإثبات في بنية الحزب ذاتها، مما يربط بين السيرة الذاتية والإنتاج الأدبي.

هكذا يبرز «حزب الإبريز» ليس كمجرد نص مناجاة ودعاء بل كنموذج لفن صوفي متجدد، يجمع بين الإتقان اللغوي والرؤية الصوفية، ويقدم الأدب الصوفي كحوار دائم مع الحق، قادر على استيعاب أسئلة الوجود والإنسان. ولا تكتفي هذه النتائج بإثراء الدراسات حول تراث الشيخ الكامل بل تفتح آفاقا جديدة لقراءة النصوص الصوفية بمنهجية تزاوج بين التحليل الأدبي والفهم الصوفي، مؤكدة أن اللغة الصوفية برموزها وانزياحاتها ليست انعزالا عن الواقع، بل بحثا عن أعمق حقائقه.

صورة الشيخ الكامل محمد بن عيسى من خلال مريديه

د. ثامر الغزي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة سوسة - تونس

ملخص

تستكشف هذه المقالة تطور صورة الشيخ الكامل محمد بن عيسى (ت 933هـ)، مؤسس الطريقة العيساوية الصوفية، عبر منظورين تاريخيين مختلفين: الأول للشيخ أحمد المهدي الغزال (القرن 12هـ/18م)، والثاني للشيخ أحمد القطعاني (القرن 15هـ/21م). اعتمدت الدراسة على تحليل كتابات المؤرخَين؛ حيث ركز الشيخ الغزال في مؤلفه «النور الشامل» على خطاب الكرامات الصوفية، كأساس لبيان سيرة الشيخ الكامل وعلو منزلته، انسجاما مع السياق الثقافي للقرن 18م الذي يرى في الكرامة دليلا على الولاية ومصدرا للأمان المجتمعي. في المقابل قدم الشيخ القطعاني رؤية موسعة تجمع بين الجوانب التربوية والعلمية والاجتماعية للشيخ الكامل، مُستجيبا لحاجات العصر الحديث التي تتطلب خطابا صوفيا متكاملا يواجه تحديات الواقع ويجدد أدوار الزوايا.

وعلى الرغم من التباين الظاهري في الصورتين، فإن كليهما يهدف إلى ترسيخ الوظيفة الاجتماعية للطريقة، سواء عبر تعزيز الهوية الصوفية أو عبر ربط التصوف بمشاريع إصلاحية، إلا أن الدراسة تكشف أن هذا الاختلاف يعكس مرونة الخطاب الصوفي وقدرته على التكيّف مع السياقات الثقافية، مؤكدة أن صورة الشيخ الكامل ليست سردا تاريخيا ثابتا، بل نتاج تفاعل ديناميكي بين الذاكرة الجماعية للطريقة ومتطلبات كل عصر.

كلمات مفتاحية: الكرامة، التصوف، العيساوية، الغزال، القطعاني.

مقدمة

تتمحور الطرق الصوفية دائما حول شيخها المؤسّس، ويقدمه الأتباع بصور وفق ما يتمثلونه به، سواء في صفاته الخُلقية أو الخَلقية وكراماته وفضائله. ووفق الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة، فإنّ الصورة المرسومة لشيخ الطريقة، رغم انطلاقها من الواقع، غالبا ما تكون معبّرة عن الملامح الكامنة في نفس المريد الذي يرسمها.

وصورة الشيخ محمد بن عيسى، مؤسس الطريقة العيساوية، تعددت لدى أتباعه بتعدد الكتابات عنه، وقد بدا لنا ذلك من خلال قراءة العديد منها، فكان من المفيد الوقوف عند عدد من التمثلات الكامنة فيها، وسنركز على تمثلين له مختلفين زمانا ومكانا، هما تمثل الشيخ أحمد بن المهدي الغزال (ق12ه/18م)، والشيخ أحمد القطعاني (ق15ه/21م).

سنقوم بدءا بعملية كشف للملامح التي يركز عليها كلا الرجلين استنادا لكتاباتهما، كتاب «النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل» للشيخ الغزال، وكتابي «الشيخ الكامل محمد بن عيسى» و «الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث» للشيخ القطعاني، وكذلك الكشف عمّا يحرّك كلا الرجلين في ضبط ملامح الشيخ محمد بن عيسى، محاولين الإجابة عن سؤال محوري هو: ما الذي جعل الشيخ الغزال يختزل الشيخ في الخطاب الكرامي، وما الذي مكّن الشيخ القطعاني من تكوين رؤية أوسع وأعمق جعلته يوسّع ملامح الشيخ؟

بناء على ذلك ستتبني دراستنا على قسمين أساسيين، أولهما وصيفي نعرض

فيه صورة محمد بن عيسى كما تجلّت في أعمال الرجلين، وثانيهما تحليلي نكشف فيه خلفيات كل منهما التي أثرت في تقديمها لتلك الصورة.

1 - **القسم الوصفي:**

- **صورة محمد بن عيسى في عيون الشيخ الغزال:**

بنى الشيخ الغزال كتابه «النور الشامل» على مدخل ضبط فيه دواعي تأليفه، بينه بقوله: «التمس مني بعض الإخوان ممن لاحت عليهم مواهب الامتنان أن أضع لهم كتابا مختصرا مفيدا يشتمل على نسب الشيخ والتعريف به وذكر مولده وصفته وتربيته وذكر مشايخه الذين أخذ عنهم الطريق وسيرته مع أصحابه وتلامذته وذكر شيء من كراماته الصادرة منه في حال حياته ... وعلوّ مرتبته وارتفاع منزلته وإجابة دعواته وذكر وفاته»[1].

ورغم أن المقدمة تذكر أن غاية الكتاب التعريف بالشيخ الكامل من خلال «ذكر مولده وصفته وتربيته وذكر مشايخه»، فإنها سرعان ما تكشف أن الأمر يتجاوز الصفات المذكورة، فهي صفات لا تميّز فيها، إلى ما يخرج عن متناول عامة الناس وذلك بـ «ذكر شيء من كراماته الصادرة عنه في حال حياته ... وارتفاع منزلته وإجابة دعوته» [2]. هكذا يبدو جليا أن غاية «النور الشامل» مناقبية نمطية أساسا، فقد ظهر منذ المقدمة تركيز على الجانب الصوفي المحض، فالشيخ «صدر الصدور الشهير بالبركة والحكمة والنور... قيل فيه (الصالحون كلهم غرفوا من بحر النبي صلى الله عليه وسلم، والشيخ محمد بن عيسى غرق فيه)»[3].

(1) أحمد بن المهدي الغزال، النور الشامل في مناقي فحل الرجال الكامل سيدي محمد بن عيسى، مطبعة الصدق الخيرية، القاهرة، 1348ه، ص3.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

1 - التميّز في النسب:

يبدأ الشيخ الغزال في تقديم الشيخ الكامل بذكر نسبه صاعدا به إلى علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء، عليهما رضوان الله، ثم يذكر أن في تحديد أصله اختلافا، ولكنه اختلاف شكلي لا يجاوز العبارة، فقد اتفقوا على أن أصله من عرب سوس من غير شك، وأنه سباعي من أولاد أبي السباع رغم اختلاف العبارة بين من ينسبه إليهم وبين من يقول إنه سملالي[1]. غير أنّ اللافت أنه، وهو يحدد نسبه، يصبغ حديثه بعبارات الأدبيات المناقبية الصوفية الى حد ارتباط ذكره في المرويات المحلية في مكناس بجانب الكرامة الصوفية، فيقول ناقلا التعريف به من بعض المؤرخين القدامى: «وقد عرف به الشيخ الإمام العالم الهمام الفقيه النبيه سيدي محمد بن عساكر الشريف فقال هو الشيخ المربي العارف بالله تعالى مورد المريدين ومفيد المسترشدين وسمعت بالتواتر من أهل مكناسة الزيتون أيام سكناي بها كرامات كثيرة يتحدّثون بها عن الشيخ في حياته وبعد مماته»[2].

ولقد بدا لنا هذا الاهتمام بكرامات الشيخ طاغيا على الاهتمام بنسبه، ولعلّ مردّ هذا إدراكه أن الانتساب الجغرافي لا تميّز فيه، فنفس المكان ينتج الصوفي وغيره من عالم والعامي، ومادام الانتساب الجغرافي والنسب العائلي والقبلي لا فضل في أي منهما، فقد كان لابد من معيار آخر يحصل فيه التمايز بين الناس، وتحصل به الحُجة بما يقطع الشك باليقين في وجاهة الرجل عند الله وتميّزه عن سواد الناس وعامتهم، وليس أجلى من الكرامات للأولياء، لخروجها عن المألوف ولعجز الإنسان غير المسنَد من اللّه عن إتيانها.

وقد شكّلت الكرامات على امتداد التاريخ الحجة الدامغة التي يأتيها كل من

(1) نفس المصدر،، ص4.

(2) نفس المصدر، ص4 - 5.

يقدم لنفسه حظوة عند الله، ويطلبها منه كل من شك في زعمه ذاك، لذلك سرعان ما يتجاوز الشيخ الغزال الحديث عن نسب الشيخ ليهتم بالكرامات التي له. وقد بدا هذا الاهتمام حتى عند ذكر شيوخه الذين أخذ عنهم الطريق بالعهد والصحبة، فهؤلاء المشايخ أنفسهم ممن أجرى الله على يديهم الكرامة، مثل الشيخ أحمد بن عمر الحارثي المكناسي، الذي يحكي عنه «عجائب الأسرار... وقد لازمه الشيخ بن عيسى وأخذ عنه الطريق بالعهد والصحبة له»[1].

2 - **التميّز في الأفعال: الكرامات**

لذلك ينتقل الشيخ الغزال بداية من الصفحة الخامسة عشرة إلى «ذكر شيء من كراماته الصادرة عنه في حياته»، والناظر في هذه الكرامات يلاحظ أنها شاملة لكل النواحي، وهي، بتعاضد مكوّناتها، تضمن «الأمان» للأتباع.

الأمان في عالم الغيب:

- **الشفاعة**: «قال رضي الله تعالى عنه لا يدخل النار من قال أنا صاحب لابن عيسى ولو قال ذلك مزحا»[2].

- **المغفرة**: «من زارني حيا أو ميتا يخرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه، ويغفر الله له ما تقدّم من ذنبه وإن مات في ذلك اليوم بعد الزيارة مات شهيدا.... وقال أيضا من جلس معي في دار الدنيا أو نظرني ولو في منامه، ضمنت له على الله الجنة»[3].

كفّ النار عن الإحراق: لا نعلم، فيما اطلعنا عليه من كرامات الأولياء، أحدا كانت له مثل هذه الكرامة، وهي ذات رمزية هامة جدا لسببين: أولهما اتصالهما بهاجس الإنسان/المؤمن وخوفه من المآل السيء (جهنم)، وثانيهما خروجه عن

(1) نفس المصدر، ص6.

(2) نفس المصدر، ص18.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

مألوف القوانين الطبيعية. يذكر الشيخ والغزال أنه كان للشيخ أبي الروابن «فأس صغير مصاحب له، يمتحن به الشيوخ الذين أراد صحبتهم، فيقصد شيخا منهم، فيقول له: يا سيدي، أنا عبد حقير، قد أردت خدمتك والسلوك على يديك، وأكون من جملة أتباعك ومريديك، فهل لك أن تقبلني مريدا في الله؟ فيقول له ذلك الشيخ: قد قبلتك مريدا وولدا في الله. فيقول له سيدي أبو الروابن: اقبلني أنا وفأسي هذا. فيقول له: قد قبلتك أنت والفأس معك. فيفرح بذلك فرحا عظيما، ويلازم ذلك الشيخَ ثلاثة أيام، ثم يذهب والفأس معه إلى حدّاد من الحدادين، ثم يقول له: يا أخي، أدخل هذا الفأس إلى الفرن، وأوقد عليه النار، وأنا أنظر إليك. فيأخذ الحداد الفأس من يده ويدخله الفرن، ويوقد عليه، فيصير الفأس أحمر في أقرب مدة كأنه قطعة نار، والشيخ أبو الروابن ينظر إليه، فإذا رآه قد احمرّ وصار كالنار يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وقد انقطع الرجاء من هذا الشيخ ثم يعطي للحداد أجرته، ثم يذهب في حال سبيله وهو متحيّر كئيب ولا يرجع إلى ذلك الشيخ المسلك أبدا. وهذا ديدنه مع كل شيخ من شيوخ الوقت المتصدرين للمشيخة وتربية المريدين، حتى ساقته المقادير إلى الشيخ الكامل، فحل الرجال، سيدي محمد بن عيسى رضي الله عنه، فأتاه، وخاطبه بما كان يخاطب به الشيوخ المذكورين، وأخرج له الفأس وقال له: يا سيدي، أنا وهذا الفأس فقال الشيخ رضي الله عنه: ناولي هذا الفأس، فناوله له، وأخذه الشيخ منه، ولمسه بيده المباركة، ثم ردّه إليه، وقال له: قبلتكما جميعا. وقد لازم الشيخ أبو الروابن الشيخَ ابن عيسى الثلاثة أيام على عادته في ذلك، ثم خرج والفأس معه، وذهب إلى حداد آخر، وأمره أن يفعل بالفأس ما ذكر. وصار الحداد يوقد عليه النار وهو بارد ،حتى فرغ جميع ما عنده من الفحم الذي بدكانه، والفأس باق على حاله، لم تؤثر فيه النار بشيء، والشيخ أبو الروابن ينظر إليه وقد طار عقله من شدة الفرح والسرور، وقال للحداد: أخرجه يا سيدي، بارك الله فيك. فأخرجه وناوله إياه ثم إن أبا الروابن دفع للحداد

أجرته ودفع له أيضا ثمن الفحم، ودفع له أيضا شيئا كثيرا من الدراهم، وقال له: هذه بشارتك على الفأس وأنا أبشرك بدخول الجنة إن شاء الله تعالى. ثم خرج أبو الرواين وهو في غاية السرور، وهو يصيح بأعلى صوته: إن شيخي وأستاذي سيدي محمد بن عيسى رضي الله تعالى عنه، هو سلطان الأولياء في هذا الزمان»، ثم ذهب إلى مجلس الشيخ، وروى ما حصل له مع الشيوخ والحدادين، ثم قال «إن الشيخ الذي ليس له قدرة على النار بأن لا تصيب الفأس، ليس له قدرة على صاحبه بأن لا تمسه النار يوم القيامة، فقال له الشيخ: اعلم يا بني أن الله قد أعطاني أن لا يحترق بالنار ما مسته يدي بمحض فضل منه»[1].

الأمان في عالم الشهادة:

يُختزل الأمان في عالم الشهادة في الحديث النبوي الشريف «روى الترمذي وابن ماجه والبخاري في الأدب المفرد وغيرهما أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أصبح منكم آمنا في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا.»، وكأن ذلك تأصيل لما رواه الشيخ الغزال من كرامات الشيخ الكامل التي حرصت على:

- الأمان من الضر (آمنا في سربه): ويتجلى هذا في أنّ رجلا جاء إلى الشيخ بعد صلاة الصبح، وقال له: سيدي أنا رجل فقير ذو عيال ولي بقرة واحدة رغوث لا أملك غيرها، فجاء أسد البارحة وافترسها. فقال الشيخ: إن الله تعالى لا يسلط الأسد على من هو بجوارنا، فاذهب إلى الوادي فإنك تجد بقرتك هناك إن شاء الله تعالى والأسد يرعاها لك، فذهب الرجل ثم رجع بعد صلاة العصر ودخل على الشيخ ونحن جلوس بين يديه وقد أخبر أنه لما ذهب إلى الوادي وجد بقرته ترعى هناك والأسد واقفا بإزائها، فلما رآني الأسد ذهب عنها فتعجبنا من قدرة الله تعالى

(1) نفس المصدر، ص19 - 20.

ومن بركته»[1]

- **الأمان الصحّي (معافى في جسده)**، يتمثل في الإبراء من الأمراض. يذكر الغزال أنّ «من كراماته رضي الله تعالى عنه أنه إذا وضع راحته على ذي مرض أو عاهة يجد الفرج من ساعته ويبرأ من علته»[2] فقد أُتِي برجل به فتق عظيم تنزل أمعاؤه في مذاكيره وترجع تارة بتارة وهو مستمر على هذا الحال إلى أن نزلت له نزولا عظيما ولم ترجع... فرقّ له ووضع يده المباركة على بطنه ودعا له بالشفاء وصار ينظر إليه نظرا قويا، ثم أدخل يده تحت رأسه وقال له قم بحول الله وقوّته فإذا بالرجل قد استوى جالسا وكأنه لم يكن به شيء البتة وبرئ من علته برءا تاما ولم يعد إليه ذلك أبدا إلى أن توفّي.»[3]

- **الحفظ من الغواية**: من ذلك ما حصل مع تلميذه الشيخ سيدي أبي الروain الذي ابتُلي بشهوة النساء، فجاءه «وقال له: يا سيدي، إني جعلت زمام نفسي بيدك، وقد شغفت بحب النساء، فإن لم تكن لك عناية ربانية فصاحبك يعصي الله تعالى. فقال له الشيخ: اذهب وافعل ما شئت، فإن الله قادر على أن لا تفعل، ولن تستطيع لو أردت بعناية الله سبحانه وتعالى. قال: فلما كان من الغد جاء الشيخ أبو الرواين وهو في غاية الضعف ووجهه مصفر، فقلنا له: مالك هكذا؟ قال: شاهدت العجب البارحة، فقلنا له وما ذلك؟ قال: ذهبت إلى امرأة عربية، وتكلمت معها أن تبيت عندي، فما كان إلا أن وصلت إلي وهممت بها، فإذا أنا كالمفلوج لا أستطيع تحريك عضو من أعضائي، فبقيت مستلقياً على ظهري كالميت لا أقدر النطق ولا على الحركة، حتى إذا طلع الفجر سمعت صوت الشيخ وهو يقول: أتتوب إلى الله يا أبا الرواين؟ فقلت بصوت خفي: أنا تائب إلى الله، فقال: قم وتوضأ لصلاة الصبح، فنهضت فإذا انا قائم كأنما نشطت من عقال،

(1) نفس المصدر، ص24.

(2) نفس المصدر، ص27.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

فلما دخلت على الشيخ قال يا أبا الروائن ما فعلت فقلت يا سيدي من يكون في رعاية مثلك لا يخشى على نفسه غواية».[1]

- **الأمان من الجوع**: (عنده قوت يومه)، وفيه نجد الغزال يلحّ، من خلال إيراد خبر، على حرص الشيخ محمد بن عيسى على ضمان معاش تابعيه، فإذا السباع بفضله مطوّعة في خدمتهم، فقد جاءه رجل من أتباعه من أهل مكناسة، «فقال له يا سيدي عندي زوج من الثيران بقصد الحراثة يحرث عليهما أجير، وقد أصبح أحدهما ميتا، وقد بقي لي من الزرع قدر النصف بدون بذر، وليس الآن في قدرتي ما أشتري به ثورا آخر نتمم عليه ما بقي من الزرع. فقال له الشيخ اذهب إلى راعي بقرنا وخذ منه ثورا يرضيك، واربطه مع الثور الآخر، وتمم البذر الذي أردته وأبقه عندك عوضا عن الثور الذي مات، فأقسم الرجل بالله تعالى وقال لا أفعل ذلك، وإنما قصدت بذلك إخبارك. فقال الشيخ لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وسكت، ثم قال له: إذا كان ولا بدّ، مُرْ أجيرك يذهب غدا إلى الأرض التي يريد بذرها، ويرفع معه الثور المنفرد ويحمل آلة الحراثة فإنه يجد هناك ثورا من أحسن الثيران، فيربطه مع الثور المنفرد، ويتوكل على الله في البذر، فإذا جاء المساء وأراد الرواح يحُلّه، ويتركه هناك، ويذهب بالثور المنفرد إلى مربطه، يفعل هكذا في كل يوم إلى أن يتم الزرع. ثم إن ذلك الرجل ذهب إلى أجيره وأعلمه بمقالة الشيخ فذهب الأجير من الغد إلى الأرض التي أراد البذر فيها ومعه الثور المنفرد وآلة الحراثة، فلما وصل وجد هناك ثورا عظيما، فربطه بإزاء الثور المنفرد واشتغل في الحرث، فلما قدم المساء حلّه من الرباط، وتركه هناك، وذهب بالثور الآخر المنفرد إلى محله. وصار يفعل هكذا كل يوم، إلى أن نفد الزرع، وتمّم الحرثَ، فحلّ الثور المذكور على عادته وأراد الانصراف بالآخر، ثم نظر إلى ذلك الثور، فإذا هو أسد عظيم، فحصل له منه رعب شديد، وصار يرتعد من شدة الخوف. ثم إن الأسد

(1) نفس المصدر، ص22

ذهب عنه من حينه، وله زئير وزفير. ثم إن الأجير ذهب مسرعا إلى محله وأعلم بذلك صاحبه فتعجب من ذلك غاية العجب، وذهب إلى الشيخ، وأخبره بما سمعه من الأجير، فتبسّم رضي الله تعالى عنه وقال: الحمد لله على بره وإكرامه وأمر الرجل بالاكتتام.[1]

- **استجابة الدعاء**: «إذا اجتمع سبعة من أصحابي وأتباعي بنية صالحة فأنا أكون ثامنهم، فإذا تضرّعوا لله سبحانه وتعالى في أمر من الأمور، فإن حوائجهم تقضى لا محالة ولو وقع الفوت فيها فإنها ترجع بإذن الله تعالى»[2]

- **التحصين بالحزب**: «يا معشر المريدين، عليكم بذكر الله العظيم والصلاة على النبي الكريم صلى الله عليه وسلم وبملازمة الأحـزاب خصوصا الحزب الموسوم بسبحان الدايم لا يزول مقرونا بحزب الفلاح، فإن فيه اسم الله تعالى العظيم الأعظم، فإن لازمتموه فإنكم تفلحون وتنجحون وتعمر سوقكم وتصلون إلى مقامات الرجال»[3]

- **صورة محمد بن عيسى في عيون الشيخ القطعاني**

من الجدير التنويه إلى أنّ للشيخ الكامل مكانة لافته لدى الشيخ القطعاني، فقد أولاه عناية في كثير من كتبه، خصص بعضها لأهم أعلام الطريقة ككتاب «أعلام الطريقة العيساوية»[4]، وأفرد بعضها الآخر للشيخ الكامل نفسه، على غرار كتاب «الشيخ الكامل محمد بن عيسى»[5]، وأخرى لقواعد السلوك في طريقته مثل كتاب «الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث»[6].

(1) نفس المصدر، ص 23 - 24.

(2) نفس المصدر، ص18.

(3) نفس المصدر، ص19.

(4) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م.

(5) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، أحمد القطعاني، دار الكتاب الليبي، بنغازي، ط2، 1993م.

(6) الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم،

ويكفي النظر في الأثرين الأخرين، وبناء ما بينهما من تقاطعات، لاستشفاف رؤيته للشيخ الكامل، ففي الأثر الأول «الشيخ الكامل محمد بن عيسى» يبدو العرض مبنيا على رؤية منهجية تنطلق من الشروط الفاعلة في تكوين الشخصية، وصولا إلى استثمار الشخصية نفسها لتلك الشروط، فبدأ باستعراض المحضن الذي نشأ فيه الرجل «المغرب العربي حتى نهاية ق9ه»، ثم تحديد وظيفية المحضن الصوفي/الاجتماعي «دور الصوفية في نهوض المجتمعات الإسلامية»، قبل أن ينتقل إلى الحديث عن «مُخرجات» تلك الشروط، نعني شخصية الشيخ الكامل مولدا ونشأة وفكرا.

أما كتاب «الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث»، ففيه، كما يدل العنوان، تركيز على قواعد الطريقة وسلوكها، كما أرساها الشيخ الكامل، فبعد أن أرانا صورة الشيخ محمد بن عيسى بعيونه هو في كتابه الأول، يقدّمه لنا مباشرة من خلال أفعاله وأوراده وكلامه التي تشكل بمجموعها القواعد الأساسية لمدرسته ومنهجها، وكأنه يريد أن يضع القارئ وجها لوجه مع الشيخ الكامل، يعايشه ويراه عيانا.

فكيف بدا الشيخ الكامل في كتابات الشيخ القطعاني؟

يبدو لنا أن صورة الشيخ محمد بن عيسى من منظور الشيخ القطعاني، تتجسد في أدوارها التي يمكن حصرها في دورين:

- الدور الصوفي/الاجتماعي:

بدا الشيخ محمد بن عيسى في كلا الكتابين مؤمنا بمركزية الوظيفة الاجتماعية للصوفي شيخا ومريدا، فالصوفي «كالأرض يطرح عليها قبيح ولا يخرج منها إلا

طرابلس، 2017م.

كل مليح»[1]، والتصوف تاريخه مليء بالجهاد «جهاد العدو، وجهاد النفس، وجهاد المسؤولية الواعية»[2]، ومن الواضح هنا أن الشيخ القطعاني لا يقصر الدور الاجتماعي على دلالته الضيقة المتصلة بالسلوك الاجتماعي بل يوسّعه ليشمل كل مناحي الحياة، سياسيّها وعسكريها واجتماعيها[3]، فكل هذه المستويات وجوه شتى للجهاد من أجل مجتمع سليم.

لقد كان هذا التنزيل مقصودا ليبين أن ظهور الشيخ الكامل قد كان في هذه الظروف، وبالتالي فلا غرو أن تكون صورته نتاجا لها. لذلك لا يقدم الشيخ الكامل إلا باعتباره امتدادا للتيار الصوفي قبله، فهو «وارث الطريقة الجزولية» ولكنه لن يكون امتدادا ساكنا، فحتى الشيخ محمد الجزولي، مؤسس الطريقة الجزولية، يعلن لمريديه، قبل مولد الشيخ محمد بن عيسى نفسه، «إن الطريقة لن تسمى بي ولا بكم فصاحبها لم يولد بعد، في إشارة واضحة جلية للشيخ محمد بن عيسى»[4].

● **الدّور المعرفي/ العلمي:**

كان من أهم ما يركز عليه الشيخ القطعاني، طيب نشأة الشيخ الكامل. وكيف لا يهتم بذلك، وقد أقر أنه قد منح القبطانية العظمى وهو في المهد[5]، وكان

(1) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مصدر سابق، ص21.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) انظر ما رواه من أحداث حفّت ببعض الشيوخ وانخراطهم في الكفاح معرفيا ضد الضلالات والجهل (ما حصل للشيخ عبد السلام بن مشيش بجبل العلم بالمغرب)، أو عسكريا (مقاومة الشيخ سيدي عرفة، شيخ الطريقة الشابية، أو الشيخ عبد الله بن المبارك للهجمات النصرانية)، أو اجتماعيا (الشيخ عمر المختار والشيخ عبد السلام الأسمر وغيرها). الشيخ الكامل محمد بن عيسي، مصدر سابق، ص 21 - 22.

(4) نفس المصدر، ص24.

(5) نفس المصدر، ص26.

والده الشيخ عيسى بن عامر رجلا صالحا من أهل العلم والتقوى»[1]، «محبوبا معظما مهابا مكرما»[2]. وكما يلاحظ فخطاب الكرامة الصوفي يظهر هنا عند الشيخ القطعاني، خاصة وأنه سر عدد من كرامات الشيخ الكامل، لكن يأبى أن يختم تقديمه دون الإشارة والتنبيه الى الجانب الذي اعتنى به وأبرزه، نعني الجانب الاجتماعي التربوي، فقد ربط بين الكرامة والتوجيه الأخلاقي/الاجتماعي، ومن ذلك: «بعض الناس من معارفه زار بعض الصالحين النائين من بلادهم وعندما رجع جاء للسلام عليه سأله: كيف كانت زيارتكم؟ فقال: حسنة، الطعام كثير والناس يقبلون عليه. فقال له: أنا أسألك عن قلبك وما زاد فيه من خير ونور وأنت تذكر لي الطعام وحشو البطن، ألهذا تعبت وأتعبت نفسك؟»[3].

لقد كان الشيخ القطعاني حريصا للغاية على إبراز الجانب التربوي في مسار الشيخ لكامل، فقد أفرد له حوالي ست وثلاثين صفحة في كتاب أعلام الطريقة العيساوية (ص 30 - 66)، للحديث عن الجانب التنظيمي والتربوي في الزاوية (مجلس العشرة+مجلس الوفود+مجلس عرفاء الزاوية+ جماعة أقمار الليل)، وتوسع في شرح خصائص الطريقة العيساوية، من خلال خاصيتان: أولاهما «الحب بصورته الكاملة»، فقد قال الشيخ الكامل: «طريقتنا تعتمد على المحبة والصفاء، محبة جدّي وصفاء القلوب»، وقال: «نحن قوم لا نكره أحدا» وقال أحد مريديه «تعلمت من الشيخ أن محبة الله تتجلى مظاهرها في محبة خلقه»[4]، كما يذكر أنّه «كان يوصي مريديه بالالتزام بالكتاب والسنة تعلما وعملا... أما في مجال العادات والمعاملات فيوصيهم بالأدب والصدق والمحبة والسخاء والحنان والرأفة على الإخوان وكفاية

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.
(2) نفس المصدر، ص27.
(3) نفس المصدر، ص33.
(4) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص33.

ألسنتهم عن أذية المسلمين. ويقول: ويل لعالم لا يعمل بمقاصد دينه، وويل لجاهل من نفسه»[1]، وثانيتهما الجمال، ويقصد بالجمال جمال الطبع والخُلق، وهو يعني بذلك استعمال منهج تربوي يقوم على الإيجابية أساسا وعلى إبراز نقاط الضوء بدل الإلحاح على النقاط السوداء، «أي أننا نبشّر ولا ننفّر، نرغب ولا نرهّب... نحن نقول لتارك الصلاة: صلّ تدخل الجنة، ولسنا ممن يقول: إن لم تصلّ تدخل النار»[2].

ومن مظاهر حرص الشيخ القطعاني على إيلاء الجوانب المبرزة لأبعاد مغايرة في حياة، مثل عدد شيوخه في صورة تعدد مصادر معرفته[3]، وعرضا لجهوده في الإصلاح الداخلي، كسعيه لـ «إطفاء الفتن وكسر عصا الشقاق بين المسلمين يقاوم البدع والإنحرافات جهده»[4].

ولا يعني هذا أن الشيخ القطعاني، لا يولي بالا للكرامات، وإنما هو يجعلها وظيفية، فكل ما يرويه من كراماته كان له بُعد، إما في صورة رسائل تعكس مواقفه الرادعة لتجاوزات موظفي السلطة السياسية، على غرار ما حصل له مع كاتب السلطان الوطاسي الذي رافق أحد مريدي الشيخ لمقابلته لكن كان فيه نفسه شيء، فقام بأمر فرسه ألا تذعن له حتى تاب[5]، وإما اجتماعي أمني، على غرار موقفه من الأعجمي الذي زرع الفتنة في بلاد المغرب وعجزت سلطات بني وطاس عن مقاومته، فسلط عليه الشيخ محمد بن عيسى عقربا لدغته[6]، على أن هذا لا يمنع من وجود قصص لكرامات ليس لها وظيفة اجتماعية ولا تربوية بل هي ذات وظيفة

---

(1) نفس المصدر، ص36.

(2) نفس المصدر، ص34.

(3) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مصدر سابق، ص 36 - 95.

(4) نفس المصدر، ص95.

(5) نفس المصدر، ص 96 - 97.

(6) نفس المصدر، ص 96.

احتجاجية برهانية، غايتها إقناع الناس بصحة ولاية الشيخ بدليل انتصار الله له..

ومن الجلي أن الشيخ القطعاني كان واعيا بهذه الوظيفية الثلاثية (اجتماعية – تربوية – برهانية)، لذلك لم يخصص لكرامات الشيخ محمد بن عيسى سوى أربع صفحات[1]، ختمها بالقول: «ولو أردت استقصاء كل ما أعرف في هذا، لاحتجت مؤلفا آخر، وفي ما ذكرنا ما يحقّق المقصد»[2]، فأيّ مقصد يعني الشيخ القطعاني؟

إننا نستطيع أن نضع، بناء على ما سلف، فرضية أن يكون مقصده التأكيد على المكانة المرجعية للشيخ الكامل، والبرهنة على كماله علما وسلوكا ونصرة من الله، ويمكن أن نختبر وجاهة هذه الفرضية بالنظر في صورة الشيخ الكامل من خلال كلامه، التي يمكن أن نتلمسها من خلال تقاطع صفحات وردت في آخر كتاب «الشيخ الكامل محمد بن عيسى»، مع مجمل كتاب «الغوث»، في:

1 - **خصائص كلامه في كتاب «الشيخ الكامل محمد بن عيسى»:**

لم ينقل الشيخ القطعاني في «الشيخ الكامل محمد بن عيسى» سوى نزر يسير من كلام الرجل، يورده في سياق التحدث بنعم الله على عبده، لكنه ينبه على استعصاء فهمه على من لم يؤتَ من المعرفة ما أوتوا، وإلى وجوب التحوّط، تبعا لذلك، من تكفيرهم، فهم «في ما أتوا به من المعقول والمنقول والأحاديث التي تبهر العقول، إنما تكلموا بحسب ما عرّفهم ربهم»، وأنهم «أدركوا جوامع العلوم والفهوم المبنية على مكاشفات ومشاهدات حظوا بها بعد أن فطموا النفس عن المنهيات وخلصت أرواحهم من شوائب الكدورات فأدركوا ببصائرهم ما لا تدركه الأبصار»[3].

ومن تلك أقوال الشيخ الكامل التي يوردها الشيخ القطعاني لبيان:

(1) نفس المصدر، ص 95 - 99.

(2) نفس المصدر، ص99.

(3) نفس المصدر، ص101.

1 - مكانته عند الله: «أنت سرّي... من أحبك أحبني ومن أهانك أهانني»[1]، و «أعطاني ربي الربع من الدنيا من إنسها وجنها وبرّها وبحرها»[2].

2 - وعده من عرق في حضرته بالنجاة من النار[3].

3 - وعده لتابعيه وأصحابه بقضاء حوائجهم إن اجتمع سبعة منهم يتضرعون إلى الله، إضافة إلى وعده بحفظ اللائذين بالله من الانحراف[4].

4 - مدارج السلوك وغايات العارفين: «نهضت ووصلت وصولا لم يصله أحد قط» ويعلق الشيخ القطعاني بأن «المراد لم يصله أحد ممن هم في مستواه»[5].

5 - ما ينبغي على المريد من «وضع خيال شيخه نصب عينيه لتتخلّل روحانيتُه بروحانيتِه وسرّه، فإذا أسقط المريد بشرية الشيخ الروحانية وبقي بروحانيته البشرية انتفع بهمته وحالته ومقالته وإلا بقي متخبطا في أوحال الحجب وحواجز الكثائف وحُرِمَ اللطائف»[6].

و يفسر الشيخ القطعاني وعود الشيخ محمد بن عيسى لمن صحبه بالنجاة من النار، لدرء الشبهة عن كلامه، بحجتين إحداهما منطقية والثانية شرعية، فأما المنطقيّة فهي أن «صحبة المشايخ الكمّل واتّباعهم يعني اتباع الأمر واجتناب النهي حسب ما قررته الشريعة»[7]، وأما الحجّة الشرعية فهي ما جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم «لا تمسّ النار مسلما رآني أو رأى من رآني»، «وقد أكرم الله

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.
(2) نفس المصدر، ص103.
(3) نفس المصدر، ص102.
(4) نفس المصدر، ص102 - 103
(5) نفس المصدر، نفس الصفحة.
(6) نفس المصدر، نفس الصفحة.
(7) نفس المصدر، ص103.

تعالى الشيخ الكامل برؤية طلعة رسول الله»[1].

وللشيخ القطعاني لطيفة، ينقلها عن أحد العارفين بالله للرد على ما قد يتبادر إلى الأذهان، تشكيكا في صحة الحديث الشريف الذي يضمن عدم مساس النار لمن رأى النبي صلى الله عليه وسلم، من أن «بعض الناظرين كأبي لهب وأمية بن خلف لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم تمنعهم من وجوب العذاب والخلود في النيران، فكيف برؤية من هم دونه؟ فقال: أولئك رأوه محمد بن عبد الله اليتيم، ولم يروا محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم»[2]، ففي هذه اللطيفة برهنة من الشيخ القطعاني على بلوغه شأوا كبيرا في التأويل وفي كشف المعاني التي يَقْصُر اللفظ عن بيانها، فالمقصود بالرؤية «رؤية التصديق» لا «عين التكذيب»، ولا يميز التابع عن الغريم والمنافق إلا «التصديق» و«التكذيب»، وعلى هذه الرؤية يبني الشيخ القطعاني فهمه لكلام الشيخ الكامل.

2 - **خصائص كلامه في «الغوث»**

يعلن الشيخ القطعاني منذ البداية أن كتاب «الغوث» جاء تبعا لطلب «أكثر سادتي الصلحاء الفضلاء ممن صحبَنا وأخذ عنا طريقة غوث الزمان.... من طلبهم أن أرتق ما فُتق من أوراد الطريق لحضراتهم وأجمع ما تفرق من آدابها وسلوكه لشريف ذواتهم»[3]، فالغاية من الكتاب واضحة وهو جمع المفرّق. غير أن الشيخ القطعاني يأبى أن يكون في كتابه مجرد جمّاعة لما تفرق من الأوراد، فيفتتحه بمدخل يؤسس فيه للمفاهيم الأساسية في الطريقة.

واللافت هنا شدة تواضع الشيخ القطعاني، فهو يصف نفسه بكونه أقلَّ مما يراه

(1) نفس المصدر، ص104.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، مصدر سابق، ص2.

هؤلاء الصلحاء، بما لا يُحصى ولا يُحصر بإزاء الشيخ «الكامل»، وكأنما استشعر استفسار المتلقين عن سر إطلاق صفة الكامل على محمد بن عيسى، فانبرى يشرح معنى الكمال وشروطه، موضحا أن «الكامل عند القوم من يكون في غاية السّكر وفي غاية الصّحو، وفي غاية الجذب وفي غاية السلوك وفي غاية الفناء وفي غاية البقاء»[1]، وفي تنبيه واضح الى الأصول الشاذلية للشيخ الكامل وارتباط حاله بها، يورد عن سيدي أبي الحسن الشاذلي قوله: «ليس الرجل الكامل من سقط الخوف عنه في نفسه، إنما الرجل الكامل من سقط الخوف به عن غيره... وليس الرجل الكامل من حيا في نفسه، إنما الرجل الكامل من حيا في غيره» [2]. ويرى الشيخ القطعاني أن هذا مقام عزيز لأولياء الله «تهفو أفئدة أعيان رجال دوائر الغيب لنيله والتمكّن فيه، ومن هنا سمّي بمقام الكمال وسُمّي من حازه كسيدي محمد بن عيسى بالكامل»[3].

ولم يكن كتاب «الغوث» استجابة لطلب الصلحاء فحسب، بل دفعت إليه أيضا رغبة ذاتية هي أن يترك في أصحابه بعد وفاته «الأمر بالمعروف بلسان الوالد الشفيق المطالع ما وراء اليوم بنظره عامرا والنهي عن المنكر بنصيحة الخل الصديق قائما»[4]، إذن فللكتاب غايتان أولى مباشرة هي جمع الأوراد والأذكار، وأخرى غير مباشرة تربوية، فـ«نفسك إن لم تشغلها بالحق شغلتك بالباطل»[5]. أما الأهم عند الشيخ القطعاني هو الرابط بين الأوراد وشؤون الحياة، بل هو يعتبر عدم الربط بينها جهلا، فيقول: «فلا يَنظر إلى الورد على أنه ذكّرُ عددٍ معلوم من الأذكار

(1) نفس المصدر، ص3.
(2) نفس المصدر، ص3 - 4.
(3) نفس المصدر، ص4.
(4) نفس المصدر، نفس الصفحة.
(5) نفس المصدر، ص 5.

في اليوم ثم الانصراف إلى شأنه، إلا جَهولٌ، ما علم ولا عمل، ففي كل نفَس تمضيه لربك حقٌّ تأتيه»[1].

2 - **القسم التحليلي:**

بعد هذا القسم الوصفي التشخيصي الذي بسطنا فيه صورة الشيخ الكامل عند الشيخين الغزال والقطعاني يحقّ أن نتساءل: إلى أي حدّ يتباين «الأحمدان» في تمثلهما للشيخ الكامل؟ وفيما تميّزت الرؤية القطعانية والرؤية الغزّالية؟

لا بد من الإشارة إلى أننا مع الشيخين إزاء لحظتين معرفيتين، لكل لحظة شروط تحف بها، وهما لحظة التلقي الصوفي المحض، ويمثلها هنا الشيخ الغزّال، ولحظة التلقي الصوفي الواعي، ويمثلها الشيخ القطعاني، ومن المعلوم أنّ تمثّل الشيء يعبّر عن موقف قبلي مسبق غالبا، متأثّر بالاستعدادات السابقة في ذات المتمثِّل.

أ.**طبيعة المدخلات**: إن الناظر في كتابات الشيخين يدرك دون عناء أنهما كانا يصدران عن ثلاثة مدخلات، أوّلها التكوين المعرفي، وثانيها غايات من كتابتهما، وثالثها خصائص المتلقين، فإن اشترك الشيخين في بعض عناصر التكوين المعرفي، كالتعليم الديني والانخراط في الطريقة العيساوية وهما جانبين شكلا منطلقهما، إلا أن طبيعة التطور المعرفي أضاف للشيخ القطعاني الكثير من العناصر الأخرى، ففي سيرته ما يعكس سعة اطلاعه على حقول معرفة أخرى على صلة بالعلوم الحديثة، وأكثر من ذلك أنه مثقف بلغات أجنبية غير اللغة العربية.

وتختلف الغايات بين الشيخين، ففيما كان الشيخ الغزال تأسيسيا في سيرة الشيخ الكامل، حيث أن كتابه يعد أول مدونة صوفية عيساوية شاملة للسيرة الشيخ

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

الكامل[1]، جمع الشيخ القطعاني بين مهمة المؤرخ والدارس. وتبعا لاختلاف الفترتين وغايات الكتابة كان المتلقين لكتابات الشيخين مختلفين، فقد انحصر قراء كتاب الشيخ الغزال في دائرة المنتمين للطريقة العيساوية، بينما أضافت دراسات الشيخ القطعاني على سيرته شرائح أخرى من المهتمين عندما أبرز في سيرة الشيخ الكامل أبعاد أخرى، علمية واجتماعية وثقافية الى جانب البعد الصوفي.

ب. طبيعة المخرجات: وقد انعكست هذه المدخلات في طبيعة المخرجات التي تأسست في كتاباتهما، ونعني بالمخرجات ما استقر في منتج الشيخين، فقد جاء صورة الشيخ الكامل التي قدمها الشيخ الغزال عاكسة لثقافها عصرها، فمنذ القرن العاشر الذي عاش فيه الشيخ الكامل وحتى عصر الغزال وما بعده ساد أدب المناقب في مدونات التاريخ الصوفي، بطابعها الذي يغطى فيه خطاب الكرامة على تفاصيل سيرة أقطاب التصوف. وربما الجديد في عمل الشيخ الغزال يُفهم من تصريحه بدوافعه في جمع سيرة الشيخ الكامل من أنها كانت بطلب من جماعة فقراء الطريقة العيساوية لجمع «كتاب مختصر مفيد يشتمل على نسب الشيخ والتعريف به وذكر مولده وصفته وتربيته وذكر مشايخه الذين أخذ عنهم الطريق وسيرته مع أصحابه وتلامذته وذكر شيء من كراماته الصادرة منه في حال حياته مما هو مزبور في كتب العلماء الأعلام، والمشايخ الكرام، وعلو رتبته وارتفاع منزلته واجابة دعواته وذكر وفاته»[2]، وهذا الطلب يعني تطور ارتباط أتباع الطريقة بشيخهم المؤسس، ففيما كانت تفاصيل سيرته مفرقة «في كتب العلماء الأعلام»،

(1) تعد الترجمة التي كتبها ابن عسكر في «دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر» أول ترجمة للشيخ الكامل، وتلتها الترجمة التي كتبها عبد الرحمن الفاسي في كتابه «ابتهاج القلوب بخبر الشيخ أبي المحاسن وشيخه المجذوب»، لكن «النور الشامل» للشيخ الغزّال يعد أول كتاب جمع سيرة الشيخ الكامل.

(2) النور الشامل، مصدر سابق، ص 3

كما يؤكد الشيخ الغزّال، صاروا بحاجة ماسة لمدونة تجمع سيرته في مكان واحد، خاصة مع التباعد الزمني عن الفترة التي عاش فيها الشيخ الكامل.

بينما عكست الصورة التي قدمتها كتابات الشيخ القطعاني طابع التطور في حركة التصوف عموما، والطريقة العيساوية خصوصا، وحاجات ومستجدات عصره التي تتطلب غوصا أعمق في سيرة الشيخ الكامل لإضاءة زوايا معتمة في سيرته، خاصة ما يتعلق بأعماله في الإصلاح الاجتماعي والثقافي، وتأطير كل ذلك في قواعد سلوك المدرسة العيساوية وتوضيحها.

ولم تكن الحاجة في عصر الشيخ الغزّال لفهم مكنونات أسباب تعدد ألقاب الشيخ الكامل، فيكفي في سردها أن تعزز المعاني السائرة والمتداولة في الوسط العيساوية فقد كان «منذ خلق متحليا بالجمال والجلال والكمال»[1]، لكن في عصر الشيخ القطعاني، يبدو الأمر مختلفا، ولذا نجده اعتنى بشكل كبير بتفكيك معاني ألقابه، بردها الى أصولها في مصطلحات التصوف، فالكامل: «هو من يكون في غاية السكر وفى غاية الصحو وفى غاية الجذب وفى غاية السلوك وفى غاية الفناء وفى غاية البقاء»[2]، ثم ربطها بالسياق العلمي التاريخي في زمنه عندما أوضح أن من أطلق عليه لقب «الشيخ الكامل» هو الشيخ محمد بصري، أكبر علماء مكناس والمغرب في عصره، بعد أن ظهر عليه الشيخ الكامل في مناظرة بينهما[3]، وأكثر من ذلك أصل هذا اللقب في عمق التاريخ الإسلامي بأن ذكر بأن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، حلموا هذا اللقب مثل الصحابي سعد بن عبادة، ثم ربط عميق معنى هذا اللقب بتفاصيل سيرته التي تدل على كماله في العلم والتصوف، وكمال منهجه في الدعوة والتأثير، فهو «مؤسس الطريقة العيساوية الشاذلية التي خرّجت

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 15.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

فطاحل العلماء، وأئمة أهل الصلاح والتقوى ورسل دعوة التوحيد الإسلامية النقية وأبطال معارك الجهاد وليوث النزال في ساحة الوغى وأرباب القيام والمجاهدات في ساحة الأنفس وحراس العقيدة والمدافعين عن بيضة الاسم بالسيف والقلم واللسان»[1].

ومن المهم أن نشير الى قضية المصادر في كتابات الشيخين، وهي قضية مهمة تفيد في التعرف على حجم المادة المصدرية عندهما ما أثر في شكل الصورة التي قدماها للشيخ الكامل. ويفيد الشيخ الغزّال منذ البداية باعتماده على ما هو «مزبور في كتب العلماء الأعلام»[2]، وعند تتبع نصه نجد أنه اعتمد على كتاب الشيخ ابن عسكر الشفشاوني «دوحة الناشر « ففيه ترجمة لا بأس بها للشيخ الكامل، ونقل في موضعين أو ثلاث من تقييد بخط الشيخ يوسف الفجيجي تلميذ الشيخ الكامل، دون أن يذكر اسم هذا التقييد، لكن اعتماده الأكبر كان على كتاب «ابتهاج القلوب « للشيخ عبد الرحمن الفاسي، وفي بعض الأحيان يسترسل في نقل مطولات من كلام الشيخ الكامل دون عزو أي مصدر.

ويعكس التفاصيل والأحداث والوقائع التي يسردها الشيخ القطعاني في سيرة الشيخ الكامل على اتساع أكثر اتساعا مادته المصدرية، فبالإضافة «النور الشامل» الشيخ الغزال، وما كتبه الشيخ ابن عسكر في «دوحة الناشر» والشيخ الفاسي في «ابتهاج القلوب»، فقد اعتمد على مصادر أخرى، مثل «إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس» للشيخ عبد الرحمن بن زيدان، و «الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى» للشيخ أحمد الناصري، و»عمدة الراوين في تاريخ تطاوين» للشيخ أحمد الرهوني، وغيرها من المصادر التي قد يُعتذر فيها للشيخ الغزال بأنها صدرت من بعده. وبالإضافة لقائمة المصادر المطبوعة، فقد اعتمد الشيخ

(1) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مصدر سابق، ص10 .

(2) النور الشامل، مصدر سابق، ص 3.

القطعاني على كم من المصادر المخطوطة، بعضها كان زمن تأليفها قبل الشيخ الغزال، منها «تمسك الفقير الحقير بطريقة الولي الخطير محمد بن عيسى الكبير» للشيخ محمد المهدي الفاسي، وغيرها. وهذا التباين في حجم وكثافة المصادر مكّن الشيخ القطعاني من تقديم صورة أوفى للشيخ الكامل، كما أن حجمها وعددها يكشف عن جهوده الكبيرة التي بذلها من أجل تعدد مصادره.

وبهذا نفهم طبيعة المتغيرات وانعكاسها في دواعي وضرورات البحث في سيرة الشيخ الكامل، ففيما يبدو أن الزوايا العيساوية كانت قائمة فعلا بوظائفها التربوية والاجتماعية وفقا للسقف المعرفي في زمن الشيخ الغزال، صارت الحاجة أكثر إلحاحا للبحث في سيرة الشيخ الكامل لاستجلاء الوظائف الاجتماعية والثقافية والصوفية بشكل أوسع في زمن الشيخ القطعاني الذي من الواضح أن عمله في هذا الشأن كان مدفوعا بعدة أسباب، ولاشك أن أهمها اضطلاعه بمشيخة الطريقة العيساوية كأحد أبرز شيوخها في العصر الحالي. لكن كان لأعماله أيضا البحثية في سيرة الشيخ الكامل أهداف أخرى تتعلق بمواجهة تيارات الانكار على التصوف، فمن جانب أبرز المد السلفي ونشاطه في محاربة التصوف واتهامه بالبدعة والخروج عن مبادئ الدين الحنيف تحديا هدد وجود التصوف في أكثر من قطر إسلامي.

ومن جانب آخر كان خطاب الحداثيين يعتبر التصوف برمته صورة من صور التخلف والانكفاء في الماضي، خاصة وأن الممارسات داخل الزوايا الصوفية، ومنها الزوايا العيساوية، انحدر الى حد المخالفات، ففي هذا الخضم ولدت جهود الشيخ القطعاني في أكثر من اتجاه، فإن تضمن حديث الشيخ الغزّال نقولا فقهية تؤصل للكرامة الصوفية في مواجهة انكار الفقهاء، إلا أن الانكار على التصوف في زمن الشيخ القطعاني أخذ أبعادا وصورا أخرى أكثر هجومية.

وفي لقاء جهود الشيخ في العديد من كتابه لتأصيل القضايا الصوفية من خلال الأدلة القرآنية والحديثية، كان من جانب آخر يواجه المخالفات الصوفية

داخل الزوايا العيساوية، من خلال البحث العميق في سيرة الشيخ الكامل وإبراز جوانب في جهوده الإصلاحية في المجالين الاجتماعي والثقافي، واضطلاعه بأدوار إصلاحية كبيرة في زمنه.

أسس الشيخ القطعاني على قراءته العميقة لسيرة الشيخ الكامل قواعد المدرسة العيساوية في السلوك والتربية وبيان أورادها وأحزابها، بل وأصل لحال المريدين السالكين للطريقة العيساوية في أحوال شخصيات صحابة النبي صلى الله عليه وسلم، لا للتأكيد على أصول قواعدها التربوية في السنة النبوية فحسب في اطار الدفاع عنها، بل لمواجهة من يدعي الانتساب إليها دون أن يقارب في حال سلوكه الصوفي حال الصحابة الكرام الذين تربوا على يد النبي صلى الله عليه وسلم، فهذا «علوي المقام» متحلّ «بكمال باب مدينة العلم ووزير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم»، وذلك «حسني المقام» «شبيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم»، وآخر «حسيني المقام» من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم ورسول الله منه»، ورابع «جعفري المقام» ذي جناحين «أشبه خَلق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم وخُلُقه، مستميت في دفعه عن إخوانه»، إلى أن يستوفي أحوال النجباء الذين وردت أسماؤهم في أحاديث نبوية، وكل منهم يعكس حاله جانبا من جوانب أخلاق النبوة[1]، وعليه فجيب على المريد العيساوي الحق أن يحول أخلاق أفاضل الصحابة الى واقع معاش.

(1) الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، مصدر سابق، ص 12 – 13.

الخاتمة

هكذا بدت لنا المقاربة بين الشيخين الغزّال والقطعاني مختلفة، اهتم الأول بالكرامات المبهرة، واعتنى الثاني بحياته العلمية والصوفية، غير أننا بالتمحيص المتأني نتوصّل إلى أن الرجلين لم يكونا متباينين رغم صدورهما عن زاويتي رؤية مختلفتين، فرغم ما بينهما من اختلافات ظاهرية في مقاربة سيرة الشيخ محمد بن عيسى وفي رسم صورته، لا ينبغي أن تنطمس أعيننا عن عدّة تقاطعات بينهما تجعلنا ندرك أن القصد كان واحدا رغم اختلاف السبيل إليه، فكلاهما كان يريد، فضلا عن إعلاء قيمة الشيخ، إرساء الوظيفة الاجتماعية للشيخ في أعماله خلاله التأكيد على مركزية هذه الوظيفة (الوظيفة الاجتماعية) للزاوية عموما، فالشيخ الشيخ، سواء في كراماته أو في سماته بدا خادما لأصحابه، حريصا على معاشهم ومعادهم، وبذلك يندمج في زاويته وظيفيا، وتتجلّى فيه الوظيفة الأسمى التي لازمت الزوايا تاريخيا.

العيساوية بين التجديد والقصديّة

د. وفاء وهيبي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة - تونس

ملخص

الشيخ الكامل محمد بن عيسى (872 - 933هـ) هو مؤسس الطريقة العيساوية، المنحدر من سلالة المولى إدريس الأكبر. ولد في مكناس وتلقى تعليمه في فاس وتتلمذ على شيوخ الطريقة الجزولية، ليؤسس زاويته في مكناس مركزا لطريقته الصوفية التي انتشرت في ربوع العالم الإسلامي، وصارت أحد الطرق الصوفية المميزة بحضورها الواسع، وتأثيرها المجتمعي والثقافي العميق بتعدد وظائفها وأهدافها كتحصين العقيدة، وتعزيز الصلة بالنبي صلى الله عليه وسلم، وتحقيق الإصلاح الاجتماعي، وتجديد المنهج الصوفي. استمرت الطريقة عبر خمسة قرون بفضل التدرج التربوي، والمؤسسية التنظيمية، والتكيف مع الخصوصيات المحلية، مدمجة في ذلك التعليم الشرعي والصوفي.

الكلمات المفتاحية: الشيخ الكامل، العيساوية، التجديد، القصديّة، التصوف

مقدمة

في القرن العاشر الهجري ووسط تصاعد التحديات الفكرية والاجتماعية في المغرب الإسلامي، برز الشيخ الكامل محمد بن عيسى السباعي المكناسي كأحد أبرز القادة المصلحين الذين جمعوا بين الفهم الصوفي المتجدد وعمق الرؤية الإصلاحية، بعد أن صُقلت شخصيته بالعلم والتربية الصوفية، فحمل إرث أسلافه الصوفيين العلمي والفكري ما مكنه من مواجهة تحديات عصره، وإرساء قواعد متينة جعلت طريقة صالحة للاستمرار من بعده.

في تلك الفترة، كانت الأمة الإسلامية تعاني من تفتت سياسي وانتشار الأفكار المنحرفة، إلى جانب التهديدات الخارجية من الحملات الاستعمارية. في هذا المناخ المضطرب رأى الشيخ الكامل أن خلاص الأمة يبدأ بإصلاح العقيدة وترسيخ الهوية الإسلامية، فاختار التصوف كمنهجٍ يجمع بين التربية والعمل المجتمعي، فانطلق بمشروع صوفي يستند الى القديم مع إدخال تحديثات عليه جعل زاويته مركزا لمدرسة مستقلة، اعتمد فيها دعامتين رئيسيتين: الأولى ترسيخ العقيدة الأشعرية، والثانية تعميق الصلة بالنبي صلى الله عليه وسلم عبر كتاب «دلائل الخيرات»، وبنى عليهما أدواته التربوية الصوفية بمختلف مظاهرها وممارساتها.

لم تقتصر رؤية الشيخ الكامل على الجانب التربوي لتقف عنده، بل امتدت إلى البعد الاجتماعي، حيث أطلق من خلال زاويته برامج للتعليم والدعم المجتمعي، فأسس نظاما تكافليا، موله من أمواله الخاصة التي أوقف منها الكثير على زاويته. كما وظف المناسبات الدينية كالمولد النبوي وعاشوراء لتعزيز التماسك الاجتماعي،

وجعلها وسائل تعزز فرص التضامن، مندمجا في كل بذلك بهموم المجتمع.

تميزت الطريقة العيساوية أيضاً ببنية مؤسسية متطورة، وهو بُعد هام في أعمال الشيخ الكامل الذي لم يكتفِ بتجديد المضمون الصوفي بل وضع له آلياته من خلال العديد من الأعمال ذات الطابع المؤسسي، فجدد بذلك مفهوم الزاوية وأعمالها وخرج بها من داخل جدرانها الى فضاء المجتمع. وهذا التنظيم سمح للطريقة بالانتشار خارج المغرب، مع الحفاظ على وحدة المنهج ومرونته في التكيف مع الثقافات المحلية، حيث تبنّت كل منطقة أساليب ولغة تحفظ خصوصيتها. ومن خلال هذا المنهج وبفضل آلياته حافظت الطريقة العيساوية على حضورها واستمرارها وانتشارها حتى أنها تعد اليوم من أبرز الطرق الصوفية حول العالم.

إذا من هو الشّيخ محمّد بن عيسى؟ ماهي أسـرار التّجديد في الطّريقة العيساوية؟ وأي المنهج الّذي أرساه الشّيخ الكامل في طريقته؟ كيف حافظت هذه الطريقة على وجودها ومكانتها إلى حدّ يومنا هذا؟

المحور الأول/ من هو الشيخ الكامل محمد بن عيسى[1]

هو محمد بن عيسى السباعي المكناسي، يرتفع نسبه إلى المولى إدريس الأكبر مؤسس الدولة الإدريسية بالمغرب، ولد سنة 872هـ/1467م، وتوفي سنة 933هـ/ 1526 م بمدينة مكناس. تربى تربية حسنة بين والدين صالحين ثم

(1) ترجمت للشيخ الكامل العديد من المصادر المغربية، بدءا دوحة الناشر لابن عسكر الشفشاوني في القرن العاشر الهجري وانتهاء بإتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس للمؤرخ عبد الرحمن بن زيدان، بالإضافة إلى عدد من الكتب لعلماء المغرب المعاصرين مثل: الشيخ الكامل سيدي محمد بن عيسى: طريقة وزاوية واستمرارية للشيخ علال العيساوي. لكنني في هذه المقال بأقدم ترجمة مختصرة له، وذلك لالتزامي بعناصر أخرى أكثر اتصالا بموضوع المقالة، سأعتمد فيها على كتب الشيخ أحمد القطعاني لشمولها من ناحية وتفاصيلها الدقيقة من ناحية أخرى في التاريخ العيساوي.

انتقل به والده إلى مدينة فاس لقراءة القرآن وطلب العلم، فتحقّق المراد وتلقى الشّيخ أفضل تكوين، وعندما أتمّ دراسته بفاس توجّه إلى الشّيخ أحمد الحارثي نزيل مكناس وأخذ عنه الطريقة الجزولية ولزمه لفترة(1)، ثم انتقل بعد وفاته شيخه الحارثي وبأمره إلى الشيخ عبد العزيز التبّاع(2)، ثم الشيخ محمد الصغير السهلي، وأخذ عنهما أيضا الطريقة الجزولية، وثلاثتهم من تلاميذ القطب الصوفي الشاذلي محمد بن سليمان الجزولي(3)، بعد التخرج على يد شيوخه الثلاث، رجع إلى مكناس وفيها أسس زاويته، وعبرها نفذ كل أشغاله وأنشطه وجهوده الصوفية التي تكاملت

---

(1) أحد تلاميذ القطب الصوفي محمد بن سليمان الجزولي، قصى حياته في مكناس وفيها التقاه الشيخ الكامل، توفي سنة 905هـ، للمزيد عنه، ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019، ص 17.

(2) هم سبعة من الفقهاء والقضاة والمتصوّفة تقع أضرحتهم بمدينة مراكش وهم، يوسف بن علّي الصّنهاجي، القاضي عياض، أبو القاسم السّهيلي، أبو العبّاس السّبتي، محمّد بن سليمان الجزولي، سيدي عبد العزيز التبّاع، سيدي عبد الله الغزواني، والرّابط بين هؤلاء السّبعة هي التّقوى وجنوحهم إلى التّصوّف، للمزيد ينظر: الحركة الصوفية بمراكش: ظاهرة السبع رجال، حسن جلاب، المطبعة والوراقة الوطنية، المغرب، 1994م، ص 161. وكذلك: أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 21.

(3) من أشهر اقطاب التصوف في التاريخ الإسلامي، ولد ونشأ وتوفي بالمغرب سنة 870هـ، أخذ الطريقة الشاذلية عن الشيخ محمد امغار الصغير، وتعلم في القرويين، ثم بنى زاويته التي أقبل عليه الناس فيها حتى بلغ عدد مريديه أزيد من 12665 مريد، وله العديد من المؤلفات والأحزاب، اشهرها حزب «سبحان الدايم لا يزول»، وكتاب «دلائل الخيرات». اعتنت كتب تاريخ التصوف بالترجمة له: جذوة الاقتباس، ونيل الابتهاج، والضوء اللامع، لقط الفرائد، وجامع كرامات الأولياء، وغيرها الكثير. وللمزيد عنه ينظر: دليل الخيرات محمد بن سليمان الجزولي صاحب دلائل الخيرات، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2017.

في شكل طريقة صارت تُنسب إليه «الطريقة العيساوية»[1].

لم ينتقل الشيخ الكامل إلى الرفيق الأعلى حتى صارت طريقته ملء السمع والبصر، فقد اتصل به 18 ألف مريد، منهم 600 أرسلهم دعاة للطريقة في كل ربوع المغرب وخارجها[2]، وطغى اسمه على الأسماء البارزة في المجالين الصوفي والعلمي، ففي المجال العلمي صار أحد أهم ثلاث شخصيات علمية في المغرب حتى قال الشيخ محمد بصري المغربي: «ثلاثة مشايخ لم يكن لهم نظير بالمغرب السيد بن عيسى والسيد أبو محمد الغزواني والشيخ أبو محمد الهبطي»[3]، أما في المجال الصوفي برز كشخصية متفردة بمنهج يبدو أنه بلغ شأوا وريادة تميز به عن سائر اقرانه وهو ما يفهم من تمييز الصوفيين له في قولهم المشهور: «جميع الأولياء شربوا من بحر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسيدي الشيخ ابن عيسى غرق فيه»[4]، بل تفرد بلقب لم يشاركه فيه غيره من الصوفيين وهو «الشيخ الكامل» ما يعكس كماله العلمي والصوفي.

المحور الثاني/ المنهج الّذي خطه الشّيخ الكامل في طريقته العيساوية.

ظهر الشيخ الكامل في فترة حساسة في تاريخ المسلمين، حيث كانت تعيش الأمّة الإسلاميّة مظاهر التّردّي والصراعات التي أشغلت الناس، لا سيما التهديدات التي كانت تستهدف صلب الدين والعقيدة، إذ انتشرت ظاهرة ومدعي النبوة الذين استمالوا أطيافا واسعة من الناس[5]. وفي المقابل برز الكثير من العلماء والمفكرين

(1) للتوسيع أكثر في تفاصيل مراحل حياته، ينظر: الشيخ الكامل محمد بن عيسى، أحمد القطعاني، دار الكتاب الليبي، بنغازي، ط2، 1993م.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 48

(3) نفس المصدر، ص 15

(4) نفس المصدر، ص 35

(5) للتعريف أكثر على ظروف القرن الذي ظهر فيه الشيخ الكامل، ينظر: المغرب في =

في حركة مضادّة لهذا الانحطاط وسعوا إلى معالجة الوضع وإعادة الأمور إلى نصابها وإصلاح حال العباد، ومن أبرزهم الشّيخ الكامل محمّد بن عيسى.

1 - **التوحيد ومواجهة الانحراف والتطرف:**

في خضم تلك الأزمات التي كانت تهدد ثوابت الدين الشيخ الكامل أن إصلاح العقيدة هو المدخل الحقيقي للإصلاح المجتمعي، فلم يكن اختياره لـ«حزب سبحان الدائم»[1] كورد أساسي لطريقته مجرد وراثة لأحزب الطريقة الجزولية،

=القرن الخامس عشر 1415 – 1510: أضواء على قرن مغمور، أحمد أبوشرب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2021م. وأيضا: الاحتلال البرتغالي للمغرب ونشأة الدولة السعدية خلال القرنين 15 و 16م، محمد شونم، مجلة لكسوس، العدد 35، سنة 2020م، ص 8 وما بعدها. وعن ظاهرة ادعاء النبوة، ينظر: مظاهر الزندقة في المغرب، طارق بن زاوي، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد بوضياف، العدد 12، 2017م، ص 231 وما بعدها.

(1) من أحزاب الشيخ الجزولي لكنه صار من أهم أحزاب الطريقة العيساوية، صاغ فيه الجزولي العقيدة الأشعرية بلغة ميسورة الفهم سهلة الحفظ، وأضاف لهم الشيخ الكامل وأتباع الطريقة بعض الإضافات، وهو متواتر في كل الزوايا العيساوية في مختلف أقطار الإسلام منذ عصر الشيخ الكامل وحتى اليوم، ولعلماء العيساوية عليه شروحات عديدة، أقدمه شرح كتبه الشيخ عبد الوراث الياصلوتي (ت 971هـ)، وشرح للشيخ محمد إبراهيم المراكشي، وشرح للشيخ محمد المسعودي الطرابلسي اسمه «نبراس الايناس على شرح حزب غوث مكناس»، وشرح آخر لابنه الشيخ أحمد المسعودي اسمه «مفتاح المغانم على حزب سبجان الدايم»، وشرح للشيخ علي الغول الجزائري، وأيضا شرح للشيخ صالح بن محمد مهنا اسمه «فتح الفتاح القدير بشرح حزب الفلاح والحزب». وقد جمعه الشيخ القطعاني على أصح رواياته الشفهية المتواترة ومقابلة مع العديد من النسخ المخطوطة ووضع عليه تعليقات وشروح في هامشه، ينظر: حزب التوحيد، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2017م. ثم ألف كتابا آخر للتعريف بالشخصيات التي وردت في نصه سمّاه «تعرّف المريد على رجال حزب التوحيد»

إذ صاحب هذا الحزب هو شيخ شيوخه القطب الجزولي، بل كان خطوة لتحصين العقيدة لمواجهة التحديات التي تفاقمت في عصره، فهو كما يُرى من نصه خلاصة «العقيدة الأشعرية» التي كانت تمثل اختيار واجتماع كل المغاربة ولسنوات طويلة سبقت عصره.

لقد حرص الشيخ على أن يكون الحزب عمودا فقريا لسلوك طريقته، فجعله وردا لكل مريديه يقرؤونه فرادي صباح كل يوم، ومرة أو مرتين في الأسبوع بالزاوية بإيقاع جماعي يسهل على عامة الناس حفظه، لا سيما وأن غالبيتهم لا يحسن القراءة والكتابة، كما أن للقراءة الجماعية للحزب وقعها في القلوب والنفوس، أضف إلى ذلك أن القراءة الجماعية للحزب وفي زاوية تقع في قلب مكناس يعني المجاهرة بالتوحيد وإعلانا له وفقا لما اختاره أهل المغرب، وكأنه إعلان لمعارضة الأخطار التي تتهدد العقيدة وقتها، فتحول الحزب على يديه إلى سلاح فكري لمقاومة فكر منحرف شاذ عن المجتمع.

لم يكن التركيز على «سبحان الدايم» انحياز لمذهب بل استجابة لواقع البلاد وقتها، فالأشعرية بمنهجها الذي يجمع بين النقل والعقل، كانت الدرع الواقي ضد موجات التشبيه والتجسيم من جهة، وانحرافات الفلاسفة من جهة أخرى، ولا شك في أن الشيخ الكامل كان يعقد الدروس لشرح عبارات الحزب وكلماته واصطلاحاته بلغة مبسطة لعامة الناس وليحوله من مجرد كلام نظري إلى خطاب حيوي يفكك الانحراف ويعيد إرساء ما اختارته البلاد منذ قرون عديدة.

وبراعة الشيخ الكامل في هذا الجانب في أن علم العقيدة التوحيد كان يدرس كعلم تخصصي في الجامعات وللطبقة المتعلمة، وصار على يديه مُتاحا ومُشاعا لكل الشرائح والطبقات، لا بسبب لغته المبسطة بل بطريقته في إشراك عامة الناس فيه. وإن كان الحزب في اصله للشيخ الجزولي إلا أن فروع الجزولية الأخرى لم يُعرف لها اشتغال بهذا الحزب بل انحصر في العيساوية حتى صار علما عليه

ويُنسب إليهم فقط[1].

2 - الصلاة على النبي: إعادة بناء الجسور معه صلى الله عليه وسلم.

إذا كان حزب «سبحان الدائم» هو حصن العقيدة، فإن «دلائل الخيرات»[2] كان الجسر للارتباط بالنبي صلى الله عليه وسلم الذي رأى الشيخ الكامل أنه الأساس الثاني لبناء الشخصية العيساوية، فما كان يتهدد العقيدة كأساس للدين صار يتهدد السنة النبوية وصاحبها عليه أفضل الصلاة والسلام مع كثرة مدعيي النبوة والدجالين، فأعاد كتابَ «دلائل الخيرات» إلى الواجهة لا ككتاب للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فقط، بل كمنهج عملي لإحياء فرض اتباعه صلى الله عليه وسلم.

(1) فروع الجزولية لأخرى تفرع عن الشيخ التباع عن الشيخ الجزولي، وهي الريسونية والحمدوشية والطبيبة والوزانية والحنصالية وغيرها، أما العيساوية فهي الوحيدة التي تتصل بالشيخ الجزولي عن طريق الشيخ الحارثي. ينظر: دليل الخيرات، مصدر سابق، ص 17.

(2) من أشهر كتب التصوف، ألفه الشيخ الجزولي وجمع فيه كل الصلوات على النبي صلى الله عليه وسلم من كتب جامع القرويين، وللكتاب روايتين، عن الشيخ التباع وهي المشهورة في كل العالم الإسلامي، وعن الشيخ السهلي وهي النسخة التي صححها الشيخ الجزولي ولا تُروى إلا من طريق العيساوية، وبالرغم من أن رواية التباع لدلائل الخيرات مطبوعة ومنتشرة حول العالم، إلا أن رواية السهلي لم تُطبع لكن الشيخ القطعاني اعتنى ببيانها وتوضيح تقسيماتها، وأيضا بيان سند روايتها المتصل به. ينظر: الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طربلس، ط3، 2017م، ص 69 وما بعدها. وأيضا: أوبة المهاجر وتوبة الهاجر، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم بالتنسيق مع مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية، طرابلس، 2021م، ج2، ص 419 وما بعدها، وأيضا: دليل الخيرات، مصدر سابق، ص 65.

قسّم الشيخ الجزولي «دلائل الخيرات» على أيام الأسبوع، ما إن يُختم حتى تعاد قراءته من جديد وهكذا دواليك لربط حياة الناس بمسار تربوي يجعل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم من مجرد تلاوة لكتاب إلى حوار وجداني مستمر يربط المصلي بمركز السنة الشريفة ويقربه منه حتى يكون محور حياته فيسُهل عليه التشبه به والتسنن بأفعاله وأقواله صلى الله عليه وسلم وصبح سيرته مرآة للأخلاق العملية.

من هنا، ارتبطت تلاوة «دلائل الخيرات» بأعمال حياة المسلم، فيصغ الصلوات التي يحويها كتاب «دلائل الخيرات» تتضمن حبه صلى الله عليه وسلم للعمل وحثه عليه والجهاد والدفاع عن الوطن والإسلام، وغيرها مما يتصل بحياة الناس ويخاطب وجدانهم في وقت تعاني فيه الأمة من التشرذم، فربما جلس المختلفين في الرأي، وربما المتعادين، جنبا الى جنب في مجالس قراءة الدلائل فتذوب العداوات في بوتقة المحبة النبوية.

صحيح أن كتاب «دلائل الخيرات» يعد اليوم من أهم وأشهر أوراد كل الطرق الصوفية، بل انتشر في عهد الشيخ الكامل وقبله، لكن رواية الكتاب السائرة والشهيرة في أوساط كل الطرق تتصل بالجزولي من طريق تلميذه الشيخ التباع، لكن يُلاحظ أن الشيخ التباع لم يأذن للشيخ الكامل في رواية الكتاب من طريقه عندما طلب منه ذلك، بل وجهه إلى أخيه الشيخ السهلي وقال له إنه صاحب الإذن فيه، وبالفعل عندما انتقل الشيخ الكامل إلى الشيخ السهلي وطلب منه الإذن في قراءة الكتاب قال له «نعم، وبهذا أُمرت»، وأخرج له نسخة بروايته عن الجزولي، وهي آخر النسخ التي حدّثها الجزولي وكتب على ظهرها أبياتا بخط يمناه[1]، وهي الرواية الشهيرة بـ«السهلية» ما يدل على أن الجميع كان يدرك أن الشيخ الكامل كان حامل إرث الجزولية ويجب أن تكون له راوية خاصة بالكتاب وبإذن خاص.

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 24.

المحور الثالث/ تجديدات الشيخ الكامل في المنهج الجزولي وأثرها في نشأة العيساوية

في خضم نشاط صوفي مغربي كبير برز على يد العشرات من أقطاب التصوف في القرن العاشر الهجري والقرون السابقة له، برز الشيخ الكامل كشخصية صوفية استثنائية، استطاع أن ينقل المنهج الجزولي الشاذلي نقلة كبيرة، فبعد أن تفرع إرث الجزولي في شخصيات تلاميذه الثلاث، الحارثي والتباع والسهلي، اجتمع فيه من بعدهم وصارت الطريقة تُنسب إليه فيقال لها «الطريقة العيساوية»، بمنهج تضمن العديد من التحديثات التي أعادت تشكيل الطريقة وفق رؤية توازن بين الأصالة والانفتاح، ومثل بذلك نقلة نوعية في الفكر الصوفي المغاربي تجلت في انفتاحه على العامة بعد أن كان التصوف للخاصة، فعلى الرغم من أن الكتب التي اعتنت بتاريخ الإمام الجزولي ذكرت أن من كانوا في حلقته بلغ عددهم أزيد من 12 ألف مريد، إلا أننا لا نرصد من هذه الأسماء الكثير، بل قلة كالحارثي والتباع والسهلي.

1 - طبيعة التجديد العيساوي في المنهج الجزولي:

لقد قرأ الشيخ الكامل التحولات في عصره التي تتطلب حضورا كثيفا للتصوف كبديل عن ضعف وتراجع دور العلماء في رد الحملة على الدين والعقيدة، حيث كثر مدعي الولاية وتفشت ظاهرة مدعي النبوات، وتوالت الحملات الصليبية الاستعمارية على البلاد، فأصبحت العقيدة الإسلامية في خطر، وفي ظل كل ذلك أدخل الكثير من التحديثات، أبرزها الانفتاح على المجتمع والانخراط في برنامج دعوي كثيف يركز على الفئات الهشة التي كانت تشكيل الشريحة الأكبر في المجتمع. قرر الشيخ الكامل فتح أبواب التصوف على مصراعيها من خلال منهج مبسط يتلاءم مع طبيعة الناس البسطاء.

أولى مظاهر هذا التجديد كان فتح حلقات الذكر ونقلها من الفردية إلى

الجماعية، فالنظر إلى برنامجه اليومي، كما يحدثنا عنه الشيخ القطعاني، فإنه فتح حلقات الدرس للجميع بعد طلوع الشمس، وأيضا له مجلس آخر بعد المغرب. أما يوم الجمعة الذي يكون فيه الناس في العادة في عطلة فيمد وقت الدرس من طوع الشمس إلى صلاة الجمعة، والمهم أنه يفتح هذا الدرس بالأسئلة والحوارات ليكون مختلفا وفي شكل حواري ما يشير إلى عنايته باشراك عامة الناس فيه ورفع مستوى الحوارات والنقاشات. وله مجلس اسبوعي مفتوح لعامة الناس أيضا يُقرأ «حزب سبحان الدايم» جماعة في الزاوية[1]. وحتى يفسح المجال أكثر كان لا يطيل الدرس بعد طلوع الشمس حتى يتمكن الناس من الذهاب إلى أعمالهم، بل ويروي لنا الشيخ القطعاني أن الشيخ الكامل كان يعطي من يحضر الذكر معه نقودا توسعة عليه وتأليفا لقلبه[2].

هذا التحديث لم يجذب عامة الناس فقط، بل أعاد تعريفَ الذكر كفعل يجمع بين الذكر كفعل مجتمعي والمجاهرة به، خاصة حزب «سبحان الدايم» في مواجهة المخاطر التي تحدق بالعقيدة من خلالها إشاعة نصه بين عامة الناس ليحفظوه غيبا عبر الحلقات الجماعية في الزاوية، سيما وأن غالبيتهم لا يحسنون القراءة والكتابة كما أنهم الشريحة الأكثر استهدافا في عقيدتها.

وثاني هذه المظاهر كان توظيف الفنون والشعر كجسرٍ للمعرفة الصوفية، فالشيخ الكامل أدرك أن لغة التصوف العلمية التخصصية، كما درسها في كتبها على شيوخه، لا تُخاطب وجدان عامة الناس، فأضاف على الأوراد العامة، مثل أحزابه، طبوعا موسيقية تستدعي وجدان الناس وتسهل عليهم تلقي معانيها بسهولة ويسر، وأكثر من ذلك تربي الذوق وتفعل وسائل الرقائق القلبية، ولا ريب في أن الفنون أحد وسائل مقاومة الأفكار المتطرفة التي تقتضي وجدانا وقلوبا خاوية

(1) نفس المصدر، ص 64.

(2) نفس المصدر، ص 61.

وقابلة للتوجيه نحو العنف. لقد تحولت نصوص التصوف التي أبدع الصوفية في صياغتها في شكل أحزاب إلى أناشيد تجمع بين العمق الروحي والجمال الفني.

واضافة لاجتماعات قراءة الأوراد والأحزاب الجماعية، ركز الشيخ الكامل على مركزية السنة ممثلة في النبي صلى الله عليه وسلم من خلال كتاب «دلائل الخيرات» للإمام الجزولي، بالتوازي مع التركيز على قضية العقيدة كمركزية للدين من خلال حزب «سبحان الدائم». والتحول في الاهتمام الجزولي بمركزية النبي صلى الله عليه وسلم جاء لا من خلال دعوة المريدين للحرص على قراءة «دلائل الخيرات» فحسب، بل نجده نقل هذا الاهتمام ليشارك فيه عامة الناس من خلال المناسبات الدورية، وأهمها الاحتفال بالمولد النبوي الشريف الذي يحدثنا الشيخ القطعاني عنه فيقول أن الشيخ الكامل كان «يعد له ثيابا يوزعها يوم المولد الشريف على كل أطفال مدينة مكناس ويقول : الأطفال هبة من الله وريحانة من رياحين الجنة»[1]، وأنه يجلب في الزاوية في هذا الحفل «في صدر المجلس بين المريدين ويستفتح الحفل بتوزيع الحليب الممزوج بالتمر وماء الورد على الجميع ، ثم يشرعون في الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم تقرأ الأحزاب والأذكار والمدايح والانشادات والقصايد وتلقى الدروس في السيرة النبوية الشريفة وحياة الصحابة رضوان الله عليهم يلقيها الشيخ الكامل والعلماء والخطباء الحاضرين»[2].

بل ويحرص الشيخ الكامل على توظيف كل المناسبات السنوية لفتح الباب أمام كل الشرائح المجتمعية، مثل يوم عاشوراء الذي كان فيه أن يحمل أطيب أنواع التمر ويخرج للمدينة فيفرقه بيده على الأطفال، وليلة النصف من شعبان، وليزيد من تكثيف انفتاح الزاوية أمام مختلف الشرائح المجتمعية ولربط كل زواياه في المناطق البعيدة والقريبة بزاويته الرئيسية سن سنة «بيعة الهلال» وهو لقاء شهري في الأيام

(1) نفس المصدر، ص 52.

(2) نفس المصدر، ص 53.

البيض من كل شهر عربي، أي منتصف كل شهر، «فيحضر كبار المريدين والعرفاء ومقدمو الزوايا لزيارة الشيخ والتحاور معه حول أمور الطريقة والمريدين، ويشرح لهم الشيخ نهج الطريقة ويوجههم إلى آدابها وسلوكها ومزايا تهذيب النفوس وينصح ويوجه ويصوب ما يحتاج تصويبا، كما تحافظ بعض الوفود على المشاركة في هذه المناسبة في وقت محدد، ومنها وفد فاس الذي يأتي مطلع هلال شوال كل عام»[1].

ثالثا، إعادة تعريف الزهد؛ فعلى الرغم من الجموع التي كانت تترد على الشيخ الجزولي إلا أن سيرته ركزت على محطات أساسية في تكوينه مثل دخوله الخلوة لمدة 14 عاما في مقتبل حياته، وانقطاعه عن الناس في آخر حياته[2]، لكن هذا لم يروى في سيرة الشيخ الكامل، فلم يُذكر أنه اختلاء للعبادة لفترة أو زهد في لقاء الناس، بل على العكس جلس في جامع مكناس الكبير للتدريس وفتح زاويته أمام كل الناس، فاصطبغ «الزهد» عنه بصبغة الجمال، وهو ما يؤكده الشيخ القطعاني عندما يسرد علينا صفات الشيخ الكامل، فيقول «الزهد عنده في القلب لا في المظاهر يلبس ثيابا جميلة نظيفة... أنيق اللباس والمظهر اجتماعي الطبع»[3].

لقد كان الشيخ الكامل «من أثرياء عصره المعدودين ذو يسار وغنى ومال وفير وبساتين وغلال وماشية وعرض كبير ينفق منه على الدعوة إلى الله تعالى وأوجه الصلاح والإصلاح والزاوية والمريدين والفقراء واليتامى والمساكين والضيوف ويزيد أضعافا، حتى أنه كان يستأجر من يحضر الذكر معه ويعطيه نقودا توسعة عليه وتأليفا لقلبه، لا يحب الكلام إلا في طاعة الله»[4].

2 - من الجزولية إلى المؤسسة العيساوية:

(1) نفس المصدر، ص 54.

(2) دليل الخيرات، مصدر سابق، ص 8.

(3) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 61.

(4) نفس المصدر، نفس الصفحة.

لقد طور الشيخ الكامل مفهوم الزاوية الصوفية، فلم يقصرها على اللقاء من أجل قراءة الأحزاب والأوراد والذكر فقط، بل فتحها على المجتمع وأرسى فيها العديد من المجالس يشارك في ادارتها وتسييرها الجميع، ليس من داخل مريديه فحسب، بل من خارج الزاوية ومريدي الطريقة مثل «مجلس الوفود» الذي يتكون من أعيان ووجهاء المغرب، لا من مريده فقط، حيث يشاركون في مهام تنظيم وفود الزائرين واقامتهم[1].

لقد نقل الشيخ الكامل الزاوية من مفهومها السائر والمتعارف عليه في الأوساط الصوفية، إلى العمل المجتمعي المنظم في شكل مؤسسات، كما يؤرخ الشيخ القطعاني لذلك بقوله: «لم تكن زاوية الشيخ مؤسسة عشوائية بدائية خاملة تسير على غير هدي بعيدة عن حياة الناس كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما على العكس من ذلك تماما كانت منتهى الانضباط والنظام آخذة بأساليب التحضر في عصرها مرتبة الأمور موزعة المسؤوليات والمهام على الأكفاء من المريدين»[2].

ومن تلك التحديثات في الزاوية التي يذكرها الشيخ القطعاني:

- مجلس العشرة: أهم عمل مؤسسي منظم في الزاوية، تكوّن كما يفيد الشيخ القطعاني بعد ما كثر المريدون وورود الناس على بالآلاف لأخذ الطريقة عن الشيخ الكامل، موضحا أن هذا المجلس يكون من عشرة مريدين هم أقرب الناس للشيخ الكامل يرأسه أصغر أعضائه سنا الشيخ أبو الرواين المحجوب أما أكبرهم سنا فهو الشيخ يوسف الفجيجي، وهم ليسوا من مكناس فقط بل من مدن وجهات متعددة، ومهمتهم الاشراف على الطريقة وسيرها وزواياها ومريديه[3].

---

(1) نفس المصدر، ص 31.

(2) نفس المصدر، ص 30.

(3) نفس المصدر، ص 31.

- مجلس عرفاء الزاوية : هو إدارة الزاوية الداخلية، تتوزع فيه التخصصات بين المشرفين الذي تصطلح أدبيات الزاوية الصوفية على تسميته بالعرفاء، عريف الذكر وعريف الدرس وعريف النظافة وعريف الاستقبال وعريف الطعام وعريف الخدمة وعريف العناية بالأنعام والدواب(1).

- جماعة أقمار الليل: وهي مجموعة من مريدي الشيخ الكامل كلفهم بالسير في الطرقات وأحياء المدينة وفي أيديهم قناديل مضيئة كل ليلة من بعد صلاة العشاء وهم ينشدون ويذكرون بصوت عال لإشاعة الأمن في المدينة والمجاهرة به للحد من ظاهرة اللصوصية وأعمال قطاع الطرق(2).

لقد حول الشيخ الكامل زاويته على فضاءات متعددة الوظائف: ثقافيا، عبر المناسبات العامة، كالمولد النبوي الشريف، وحلقات الذكر وحزب «سبحان الدائم»، واجتماعية عبر المجالس مثل مجلس الوفود، والتنمية المؤسسية عبر مجلس العشرة ومجلس العرفاء.

لقد أصبح للطريقة على يد الشيخ الكامل دورا في صناعة الهوية الجمعية؛ فبفضل الانتشار الواسع لنطاقها صارت اطارا لهوية مغاربية موحدة من ناحية تمسكها بأصولها الجزولية والشاذلية التي تعود إليها طرق صوفية أخرى لها انتشارها وزواياها أيضا، فالعيساويين دوما ما يؤكدون أنهم امتداد للجزولية الشاذلية.

المحور الرابع/ مقاصد الشيخ الكامل في تأسيس الطريقة العيساوية

كما أسلفنا فإن الشيخ الكامل أسس طريقته من نتاج رؤية عميقة تستجيب لتحديات عصره الدينية والاجتماعية والسياسية. فلم تكن مجرد امتداد للطريقة

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، ص 32.

الجزولية فحسب، بل حملت في طياتها مقاصد واضحة تجسدت في بناء شخصية متكاملة، قادرة على مواجهة الانحرافات وإصلاح المجتمع. ويمكن تلخيص هذه المقاصد في أربعة أركان رئيسية: تحصين العقيدة، وتعزيز الصلة بالنبي صلى الله عليه وسلم، وتحقيق الإصلاح الاجتماعي، والتجديد في المنهج الصوفي.

المقصد الأول: تحصين العقيدة الإسلامية:

في ظل الانتشار الواسع لظواهر الانحراف العقدي، مثل ادعاء النبوة وعقائد التجسيم، أدرك الشيخ الكامل أن حماية العقيدة هي الأساس الذي تُبنى عليه كل جهود الإصلاح، فكان اختياره لحزب «سبحان الدائم» كورد يومي ضمن استراتيجية لترسيخ العقيدة الأشعرية التي تجمع بين النقل والعقل، وتواجه عقائد المشبهة والمجسمة والآراء الفلسفية الديانات الأخرى. وجعل هذا الحزب محور العمل بأن جعل عامة الناس ومن كل الشرائح يشاركون في تلاوته بتلاوته في اجتماعات أسبوعية في زواياه وعلى الملأ إعلانا مجتمعيا بالتمسك بالتوحيد، وردا على الدعوات المنحرفة التي استهدفت بسطاء الناس. وبالتوازي، وكما أسلفنا، كان الشيخ الكامل يعقد الدروس بأسلوب مبسط لشرح مصطلحات الحزب وتفكيك معانيه، فجعل من العقيدة أساسا حيويا يرتبط بواقع الناس اليومي. هذا النهج حوّل الحزب إلى سلاحٍ فكري يقاوم الأفكار الهدامة، ويُعيد تشكيل الوعي الديني وفق منهجٍ وسطي يجمع بين البرهان العقلي والاستدلال النقلي. كما أن تخصيصه للصلوات النبوية في «دلائل الخيرات» كجزء من المنهج اليومي، أكد على أن العقيدة لا تكتمل إلا بحب النبي صلى الله عليه وسلم واتباع سنته، ما جعل العيساويين يجمعون بين التمسك بالعقيدة الصحيحة والاتباع التام لسيد الخلق.

المقصد الثاني: تعميق الصلة بالنبي صلى الله عليه وسلم:

رأى الشيخ الكامل أن انحرافات العصر لم تستهدف العقيدة فقط، بل امتدت

لتضعف من مكانة النبي صلى الله عليه وسلم، فجعل من كتاب «دلائل الخيرات» جسرا يعيد ربط القلوب بالنبي الكريم، فلم تكن تلاوة الكتاب مجرد ذكرٍ للتعبد بل منهجا تربويا يدمج حب النبي في حياة المريدين اليومية.

بتقسيم الكتاب على أيام الأسبوع، حوّل الشيخ الكامل الصلاة على النبي إلى حوارٍ قلبي مستمر، يشد الناس إلى سيرته وأخلاقه ويحثهم على الاقتداء به في كل صغيرة وكبيرة. ولم يترك ذلك في صعيده النظري بل ربطه بالجانب العلمي الاجتماعي من خلال الاحتفالات العامة، فكان الاحتفال السنوي بالمولد النبوي الشريف مناسبة لتجسيد هذا الحب عمليا؛ فكان يُوزع الثياب على أطفال مكناس، ويُقدّم الحليب الممزوج بالتمر وماء الورد كرمزٍ للعطاء النبوي حتى اشتهر هذا الشراب بـ«شراب الورد» وصار عَلما على العيساويين، بينما تُلقى الدروس عن سيرته في جوٍّ يجمع بين الفرح المأمور به شرعا بالنبي صلى الله عليه وسلم والالتزام الأخلاقي[1]، هذا الارتباط لم يقتصر على الشعائر، بل عديد الجوانب الأخرى، مثل الجانب الجهادي الذي يعززه الشيخ الكامل من خلال بعض الصلوات الواردة في «الدلائل» كقيمَ للدفاع عن الوطن والإسلام، خاصة في مواجهة التهديدات الخارجية.

ولم يكن هذا التركيز على النبي صلى الله عليه وسلم منفصلًا عن العقيدة بل كان تكملة لها؛ فحب النبي واتباع سنته هما التجلي العملي للإيمان بالتوحيد، فهكذا تحوّلت الطريقة العيساوية إلى مدرسة تُعيد إنتاج الهوية الإسلامية من خلال مركزية النبي الكريم كقدوة حية في السلوك اليومي.

المقصد الثالث: تحقيق الإصلاح الاجتماعي عبر التكافل:

في مجتمعٍ يعاني من التشرذم والفقر ومختلف الاختراقات والتهديدات، حوّل

---

(1) نفس المصدر، ص 64.

الشيخ الكامل الزاويةَ إلى مركزٍ للإصلاح الاجتماعي، يجمع بين التربية والعمل، فلم يكتفِ بفتح أبواب الزاوية للذكر والتعليم، بل أسس نظاما مؤسسيا لرعاية الفقراء واليتامى، يموله من أمواله الخاصة ومن تبرعات المريدين، فكانت النقود التي يوزعها على الحاضرين في حلقات الذكر ليست مجرد تشجيعٍ مادي بل رسالة بأن التصوف ليس انعزالا عن الدنيا، بل مشاركة في هموم الناس. كما حوّل المناسبات الدينية، مثل عاشوراء وليلة النصف من شعبان إلى فرص لتجسيد التكافل؛ فإطعام الفقراء وإيواء المساكين والزمنى لم تكن أفعالا عابرة بل أدوات لبناء مجتمعٍ متراحم.

ولم يقتصر هذا التكافل على الجانب المادي بل شاملا من خلال مجالس الذكر الجماعية المفتوحة على كل الشرائح والطبقات لتذويب الفوارق أمام وحدة الهدف. ومن بين الأعمال الاجتماعية الرائدة في الزاوية «بيعة الهلال» التي جعلها الشيخ الكامل مناسبات تمثل لقاءات شهرية يجتمع فيها مريدوه من كل الأنحاء يطلعون فيها على قضايا المجتمع وراهنهم، ما جعل الطريقة إطارا جامعا يحفظ التماسك الاجتماعي في زمنِ الضعف والتردي.

وهكذا تحولت العيساوية إلى نموذج لتصوف منخرط في الواقع، يرى في خدمة الناس عبادة، وفي إصلاح المجتمع تكليفا شرعيا.

المقصد الرابع: التجديد المنهجي في التصوف:

تميزت أعمال الشيخ الكامل بعزم على تجديد المنهج الصوفي، فخرج به من إطار المفهوم الزهدي الراسخ في التصوف إلى فضاء جماعي مؤسسي بفتحه حلقات الذكر للعامة، واستخدامه الفنون من إنشاد موسيقي في الأوراد، جعل التصوف لغة مفهومة للبسطاء، وقوة جاذبة تقاوم تيارات التطرف. كما أعاد تعريف الزهد ليس كتقشف في المظهر بل كتعلقٍ بالقلب بالله دون انعزال عن الناس، فكان هو نفسه أنيق الثياب، حاضرا في المجالس، يجمع بين الغنى والإنفاق السخي في

إطار الدعوة بحاله إلى جانب مقاله، ولم يكتف بالتجريد ضمن المفاهيم السائدة في الزوايا بل أسس هياكل تنظيمية للعمل في الزاوية مثل «مجلس العشرة» للإشراف على الزوايا، و«جماعة أقمار الليل» لحراسة الأحياء، منتقلا بالزاويةَ إلى نموذج حضاري للزوايا الصوفية.

هذا التجديد جعل الطريقةَ العيساويةَ قادرة على الانتشار الواسع؛ إذ جمعت بين العمق الصوفي الجزولي ومرونة منهجية تواكب تحولات العصر، فلم يكن تجديده قطيعةً مع التراث بل إحياء له بروحٍ معاصرة، تثبت أن التصوف يمكن أن يكون قوة ديناميكية في بناء الحضارة.

المحور الخامس/ آليات استمرار الطريقة العيساوية عبر خمسة قرون

تمكّنت الطريقة العيساوية من الحفاظ على حضورها المتميز عبر خمسة قرون، وانتشارها الواسع من المغرب إلى المشرق، بفضل منهجٍ متكامل صاغه مؤسسها الشيخ الكامل محمد بن عيسى، وطوّره خلفاؤه، ليُصبح نموذجا لتصوف مؤسسي قادرٍ على التجدد دون الانفصال عن الأصول، ولم يكن هذا الاستمرار محض صدفة، بل نتاج آليات ذكية تضمنت مرونة في التعامل مع الواقع، وصرامة في الحفاظ على الهوية، وتنوعا في الأدوات التربوية، وانسجاما مع الحاجات الروحية للمجتمعات.

الآلية الأولى: التدرج في التربية الروحية عبر مستويات الأحزاب

حرص الشيخ الكامل على تصميم منهجٍ تربوي يتناسب مع اختلاف قدرات المريدين ومراحلهم الروحية، فقسّم الأحزاب إلى مستويات ثلاث: «حزب الفتح» للمبتدئين، و«حزب الحصن والاستقامة» للمتوسطين، و«حزب الإبريز» للعارفين[1]،

(1) للاطلاع على هذه الأحزاب، ينظر: الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، مصدر سابق، ص 246 وما بعدها.

ولم يكن هذا التقسيم مجرد تقسيم عادي بل نابع من فهم عميقٍ لطبيعة عملية التعليم والتربية الذي تحتاج إلى سلّم يصعد فيه المريد وفق مراحل، فـ«حزب الفتح»، الذي يصلح لصغار الطلبة، فهو كما يتضح من نصه بُني على جملٍ قصيرة سهلة الحفظ، مرتبة في أبيات شعرية تحوي أسماء الله الحسنى لتغرس في المريد أساسيات العقيدة، أما «حزب الحصن والاستقامة» يحوي في أغلبه الاستشهادات قرآنية وحديثية ليناسب للطبقة المتعلمة التي تحتاج إلى تعميق الإيمان عبر الربط بين الذكر والاستدلال الشرعي. بينما صاغ «حزب الإبريز» بلغة صوفيةٍ عميقة تلامس أسرار التوحيد، فلا يفهم مقصده إلا لمن بلغ مرحلة الفناء وبعدها البقاء.

هذا التدرج لم يمنع المريد من الانتقال بين المستويات، بل شجّعه على الارتقاء عبر ملازمة الذكر ومجالس العلم، ما خلق ديناميكية داخل الزوايا، فلا يشعر المريد بالجمود أو الملل والتشتت، بل إن تعدد الأحزاب جعل الطريقةَ إلى مشروعٍ روحي مفتوح، يستوعب الفقيه والعاميَ، والشاب والشيخ، في نفس الحلقة.

ولم تقتصر الأحزاب على التلاوة الفردية، بل دُمجت مع الإنشاد الجماعي، فـ«حزب الفتح» يُقرأ في حلقات الأطفال بنغمات محببة، و«حزب الإبريز» يُرتّل في الخلوات بألحانٍ تبعث على الخشوع، ما جعل كل مريد يجد مساحته الخاصة داخل الإطار العام.

الآلية الثانية: المؤسسية التنظيمية وقدرة الزاوية على التكيف

كما رأينا سابقا فقد طور الشيخ الكامل مفهوم العبادة من فردية الى جماعية، فجعل الزاوية مؤسسة متعددة الوظائف، تعمل كخلية تنتج النظام وتستهلكه، فـ «مجلس العشرة» للإشراف على شؤون الطريقة، و«مجلس العرفاء» لإدارة التفاصيل اليومية، و«جماعة أقمار الليل» للأمن الروحي في الأحياء.

وهذه الهياكل التي أراد لها الشيخ الكامل أن تكون زاويته نموذجا يتكرر في كل

زواياه، كان من بين آليات الانتشار مع ارتباط كل الزوايا مع الزاوية الرئيسية في مكناس، فعلى مدار القرون الخمسة كان كل الزوايا المنتشرة في الجزائر وتونس وليبيا، مرورا بمصر ووصولا إلى الشام والحجاز، مرتبطة بشكل مركزي بمكناس، دون إلغاء لخصوصيات الأقطار ما حافظ على الارتباط بينها وبين مكناس.

كما أدخل نظام «بيعة الهلال»، وهو اللقاء الشهري الذي يجمع شيوخ الزوايا، في علاقة متجددة بالزاوية الرئيسية في مكناس من جانب ومن جانب آخر ربط الزوايا في كل الأقطار الإسلامية بعضها ببعض، وغير ذلك فقد كانت هذه اللقاءات مساحة لبحث المشكلات الميدانية، ككيفية إدارة الأوقاف، أو مواجهة التيارات والمهددة والأخطار المحدقة، هذا التنظيم الذكي سمح للطريقة بالانتشار كشبكة مترابطة، فلو ضعفت زاوية في منطقة ما تدعمها الأخرى بالموارد والمريدين، تماما كالجسد الواحد.

الآلية الثالثة: التوازن بين الثبات على الأصول والانفتاح على الخصوصيات المحلية

رغم أن الطريقة العيساوية حافظت على أنشطة موحدة، كالاحتفال بالمولد النبوي بنفس الطريقة من المغرب إلى الحجاز، إلا أنها سمحت بتكييف بعض المظاهر مع ثقافة كل منطقة. ففي ليبيا، مثلا، دمجت الزوايا العيساوية بين الذكر الجماعي والإنشاد بالطبوع الليبية وفقا للثقافة المحلية فيها، وكذلك في مصر وفي سائر الأقطار، وهو ما نلاحظه أيضا في طريقة تلاوة الأحزاب، وأشهرها حزب «سبحان الدائم» الذي يتلى في كل قطر بطبوع ولسان أهله، دون المساس بجوهره، لكن بطريقة أداء وذوق محلي في كل بلد ومنطقة.

ومثل هذه الانعكاسات الثقافية نلاحظها بشكل واضح في شروح علماء الأقطار الإسلامية للحزب، فطريقة الشيخ محمد المسعودي في طرابلس في شرح الحزب

تختلف عن طريقة الشيخ محمد صالح بن مهنا في الجزائر، وهكذا.

الآلية الرابعة: الربط بين التصوف والتعليم الشرعي

لم تعتمد الطريقة على الجانب الوجداني فقط، بل حرص الشيخ الكامل على الرباط بين التصوف والتعليم الشرعي في نظام تعليمي محكم، فبالإضافة إلى مجالسه المفتوحة في زاويته، كانت له حلقة علمية في جامع مكناس الكبير يستقبل فيها طلاب العلم لتدريس الفقه والعقيدة والسيرة وعلوم اللغة والحديث الشريف وعيرها. بل تحولت حلقته العلمية إلى منصة للحوارات العلمية بين كبار علماء المغرب كما يستفاد من المناظرة التي انعقدت بينه وبين الشيخ محمد بصري، التي تروي المصادر أن الشيخ بصري خرج منها وهو يقول: «والله هذا شيخ كامل»[1].

هذا المزج في النظام العيساوي الذي أرساه الشيخ الكامل يجعل طريقته جامعة متفردة بمنهج يُخرّج مريدا فقيها بعقله صوفيا بقلبه. وبالتوازي جعل الأحزاب والقصائد الشعرية وسيلة للتعليم الشفوي للشرائح المحرومة من التعليم لضمان تكافؤ الفرص، فكان «حزب الفتح» كان وسيلة لتعليم القراءة والكتابة عبر ترديده، بينما «دلائل الخيرات» وظّف لتعليم السيرة النبوية، في بعد تعليمي حفظ للطريقة شرعيتها في عيون العلماء، فلم تُتهم بالانحراف، بل كانت زواياها مراكز إشعاعٍ يقصدها طلاب العلم، حتى من غير المريدين.

الآلية الخامسة: الاستثمار في الرمزية الجماعية والذاكرة الشعبية

صنعت الطريقة لنفسها ذاكرة جمعية عبر الأنشطة البصرية والسمعية فتعلقت بها الأذهان، فحلقات الذكر والحزب بإيقاعها الجماعي على الملأ، و«جماعة أقمار الليل» بمشاعلهم المضيئة في ظلام مكناس، ومواكب المولد النبوي بألوانها الزاهية، كلها وغيرها عناصر حوّلت العيساويةَ إلى جزء من المشهد الثقافي اليومي. وعززتها

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، 15.

الروايات والأحاديث عن كرامات الشيخ الكامل وأتباعه التي انتشرت شفاهة عبر الأجيال، فتحولت إلى عوامل تعزز الانتماء، حتى الألبسة والمظاهر في الاحتفالات السنوية، بتعدد اسمائها المحلية في كل قطر «الخرجات» في تونس و «الطلوع» في طرابلس وغيرها، أصبحت علامات بصرية تميّزهم عن غيرهم، فلم تكن فقط هوية عيساوية حفظت لهم بل تفاصيل ملموسة في الحياة، ما يحيل إلى ريادة الشيخ الكامل كصوفي ومفكر متفرد.

لقد جاءت العيساوية استثنائية في قدرتها على أن تكون قديمة وجديدة في آن: قديمة في تمسكها بـ«سبحان الدائم» و«دلائل الخيرات»، وجديدة في أدواتها التي تجاوبت مع كل عصر، فلم تكن مجرد طريقة صوفية، بل نظام حيوي يمتلك جذورا عميقة في التراث وأغصانا تسقى بماء كل وقت.

خاتمة

في ختام هذ المقال، يتبيّن أن الطريقة العيساوية تمثل نموذجا فريدا للتصوف الإسلامي جمع بين الأصالة والابتكار، بقيادة مؤسسها الشيخ الكامل محمد بن عيسى، الذي استطاع بفكره الثاقب تحويل التحديات إلى فرص للإصلاح، فلم تقتصر طريقته على مواصلة استمرار الطريق الجزولي الشاذلي، بل شكّلت نقلة نوعية في تاريخ كل التصوف، بأن حافظت على الأصول ووظفتها لتحصين العقيدة عبر «حزب سبحان الدائم» ولتعزيز الصلة بالنبي صلى الله عليه وسلم عبر «دلائل الخيرات»، مع الانفتاح على المجتمع عبر مؤسسات تنظيمية حوّلت الزاويةَ إلى مركز إشعاعٍ ثقافي واجتماعي.

لقد تمكّنت العيساوية من الصمود عبر القرون بفضل منهجٍ تربوي مرن، يتدرج بالمريد من البساطة إلى العمق، وبنية مؤسسية متكاملة جعلت من زواياها شبكة مترابطة تمتد من المغرب إلى المشرق، قادرة على التكيّف مع الخصوصيات المحلية دون التفريط في الهوية الجامعة، كما حافظت على شرعيتها عبر دمج التعليم الشرعي بالتربية الصوفية، فكانت جسرا بين العلم والروح، وبين النخبة والعامة.

اليوم، لا تزال العيساوية شاهدة على رؤية شيخها المؤسس، الذي حوّل التصوف من ممارسة منعزلة إلى مشروعٍ اصلاح متكامل، يقدّم دليلا على أن التجديد ليس قطيعة مع الماضي، بل إحياء له بروحٍ معاصرة تواكب هموم المجتمع وتستنهض الأمل فيه، فتحولت «العيساوية» على يديه إلى إرث حي يُذكّر بأن الروحانيةَ الواعية حين تُوظَف بتجديد وقصدية، يمكنها أن تصنع توازنا خلاقا بين ثوابت الدين وحاجات العصر.

الفكر التربوي عند الشيخ أحمد المسعودي الطرابلسي من خلال رسائله

د. محمد الصادق حسن

عضو هيأة تدريس بالهيئة الليبية للبحث العلمي

ملخص:

تستكشف هذه المقالة العلمية الفكر التربوي للشيخ أحمد المسعودي (ت1897م)، أحد أعلام التصوف في ليبيا خلال القرن التاسع عشر، الذين جمعوا بين التأسيس الشرعي والتربية الروحية في مدرسة صوفية متكاملة. انطلق الشيخ المسعودي من الأصول الفكرية للمدرسة العيساوية التي أسسها الشيخ الكامل محمد بن عيسى في القرن العاشر الهجري، مُركّزا على علاقة الشيخ (الأستاذ) بالمريد (التلميذ) المُحكم برباط «العهد» في عملية تربوية متكاملة.

اعتمدنا في هذه الدراسة على رسائله، واخترنا من بينها رسالتين، هما «تحذير إخواني الأفاضل من نقض العهد واتباع الجاهل»، و«رفع المقت واللوم عن مشايخ الوقت في طريق القوم»، وتبين من خلالهما أن نظامه التربوي يقوم على:

1. الشيخ: العالم الزاهد، يعكس بحاله وقاله أخلاق الطريقة.

2. المريد: بشروط واضحة، أولها الالتزام الكامل بالشيخ والانقطاع إليه عن غيره.

3. التكامل بين الشريعة والحقيقة: بالربط بين العلوم الظاهرة ومعانيها

الباطنة.

4. المجتمع التربوي: ويقصد به الزوايا التي تحتضن مجموعة المريدين.

5. النقد الذاتي: بآليات عملية لاكتشاف عيوب النفس.

كما تقارن المقالة بين فكر الشيخ المسعودي ونظريات تربوية حديثة، مُبرزة تقاطعات في دور الملاحظة والتجربة، مع التنبيه على الاختلاف الجوهري في الغاية، فهدف التصوف عند الشيخ المسعودي هو «الترقي»، بينما تهدف النظريات الحديثة إلى «التطور».

كلمات مفتاحية: التربية، المسعودي، العيساوية، النظرية الحديثة، الزوايا، الإصلاح الاجتماعي.

أولا/ الشيخ أحمد المسعودي

الشيخ أحمد بن محمد المسعودي أحد رجال التربية والتزكية البارزين في ليبيا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، ممن تركوا أثرا في المدرسة التربوية الليبية. وُلد بعد صلاة العشاء من ليلة الثلاثاء الموافق 13 شعبان سنة 1252 هـ (1836م)، في أسرة علمية صوفية، حيث كان والده الشيخ محمد المسعودي عالما ومربيا بامتداد عريق لأسرته الصوفية، ما هيأ لمترجمنا بيئة صالحة لتنشئته على حفظ القرآن الكريم ودراسة العلوم الشرعية منذ نعومة أظفاره. فنبت، كما وصفه نجله الشيخ سعيد، «نباتا حسنا»، فقد تشرب حب العلم والتصوف وتلقى الطريقة العيساوية عن أبيه الشيخ محمد[1].

رحل الشيخ أحمد إلى مصر للدراسة في الأزهر الشريف ونهل لسنوات من علوم أساتذته، حتى نال شهادة «العالمية»، وارتبط فيه بعلاقات صداقة متينة مع

(1) أعلام عائلة المسعودي التواتي الصيد وآثارهم العلمية والاجتماعية، مصطفى طابلة، الموسم الرمضاني بمسجد الكبير بسوق الجمعة، 12 . 6 .2018.

أقرانه، كالشيخ خلف الفيومي الذي احتضن نجله الشيخ سعيد فيما بعد، ما يشير إلى استمرار علاقته بالأزهر وعلمائه حتى بعد تخرّجه وعودته إلى بلاده[1]. وبعد رجوعه إلى طرابلس رحل الشيخ مجددا لطلب العلم، لكن هذه المرة إلى جامع الزيتونة بتونس وأخذ فيه عن علمائه، وأبرزهم الشيخ حسن حجازي، ما وسّع مداركه وعدد مصادره كعالم نهل من معارف الأزهر والزيتونة[2].

خلف الشيخ أحمد والده في قيادة الزاوية العيساوية التي أسسها بطرابلس، بالإضافة لمسؤوليات أخرى، فإلى جانب إدارة أوقاف الشيخ الصيد وزاويته، تولى التدريس في زاوية بن سعيد في محلة عرادة، كما أشرف على وقف راغب باشا في منطقة الظهرة بطرابلس، الذي يضم الزاوية القادرية القريبة من الجامع الذي أسس قريبا منه زاوية عيساوية. أما الزاوية العيساوية بسيدي الصيد، فقد استمرت على يديه منارة علمية وصوفية تجمع بين التربية على الطريقة العيساوية وبين إقراء العلوم الشرعية، فمن أشهر مجالسه فيها تدريس صحيح البخاري[3].

عُرف الشيخ المسعودي بأخلاق الصوفية، وقورا بسكينته، مهابا بتواضعه، زاهدا لا يلفت للدنيا وحكامها، عليه مدار الفتوى، وكلمته فصل في النزاعات فإليه يُرجع فيها، ساعيا للإصلاح بين الناس، مقاوما للظلم حتى أنه نُفِيَ إلى إسطنبول عدة مرات بسبب معارضته لفساد الولاة العثمانيين، في فترة شهدت الكثير من الاضطرابات السياسية والاقتصادية بلغت ذروتها مع الاحتلال الإيطالي عام 1911م.

في الجانب العلمي، كان للشيخ المسعودي إسهامات متنوعة، تجلت في مؤلفاته

(1) نفس المصدر.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 193.

(3) أعلام عائلة المسعودي التواتي الصيد وآثارهم العلمية والاجتماعية، مصدر سابق.

التي تنوعت بين التصوف والفقه والتفسير، رغم أن معظمها ظل مخطوطا، فلم يطبع منها سوى كتابه «مفتاح المغانم على حزب سبحان الدايم» في التصوف، وله غيره مثل «إرشاد السالك لأقرب المسالك» في الفقه المالكي، وهو شرح على منظومة الشيخ محمد العكاري الطرابلسي، ورسالة حول فضائل ليلة القدر والإسراء والمعراج، ضمنها مباحث وموضوعات في التفسير، وشرح على مولد ابن حجر، وهداية الرحمن إلى طاعة الرحمن[1].

كما أن له مجموعة رسائل، وهي: رسالة «تحذير إخواني الأفاضل من نقض العهد واتباع الجاهل»، و«رفع المقت واللوم عن مشايخ الوقت في طريق القوم»، وهما محل بحثنا في هذه المقالة، ورسالة «القول المستبان في رد ما اعترض به على الإخوان الشيخ محمد بادي وعمه الشيخ عثمان»، ورسالة «مرقاة الصديق في حكم نقض العهد والانتقال من طريق إلى طريق»[2].

لم تكن مكانة المسعودي العلمية وليد صدفة، بل بعد تكوين علمي رصين ظهر منذ البداية على يد والده المربي الكبير سيدي الشيخ محمد، وغيره من شيوخه الذين أسسوه، أبرزهم مفتي طرابلس الشيخ محمد كامل باشا بن مصطفى، والشيخ محمد بن عبد الحفيظ بن جليد الأزهري التاجوري، وغيرهم في الأزهر والزيتونة[3].

وبلغت شهرة الشيخ المسعودي إبان توليه مشيخة الطريقة العيساوية في عهده مبلغا وصل صداه إلى أطراف العالم الإسلامي، فقد أوكل له الشيخ أبي الهدى الصيادي، شيخ الطريقة الرفاعية حول العالم، مهمة متابعة شؤون الطريقة بليبيا. ومما يعكس مكانته واتصالاته خارج ليبيا، إجازاته التي كتبها له عدد من علماء

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 197.

(2) نفس المصدر، ص 198.

(3) نفس المصدر، ص 194.

العالم الإسلامي، منهم الشيخ عمر بن الطالب بن سودة الفاسي، والشيخ مصطفى الحسيني السنوسي الشامي، والشيخ أبو الهدى الصيادي ، والشيخ محمود سليمان باشا المالكي الشاذلي السكندري، والشيخ عبد اللطيف محمد بن علي المغربي الشريف[1].

وعلى المستوى الاجتماعي، كان الشيخ المسعودي مثالا للعالم العامل، الذي لا ينفصل عن هموم مجتمعه، ففي فترة غلب فيها الجهل والفقر بسبب الاضطرابات السياسية المتلاحقة، كان حضوره، رفقة علماء وقته، عاملا لتثبيت الهوية الإسلامية في البلاد، ودعم المحتاجين، وهو ما يتجلى في إدارته للأوقاف الخيرية التي كانت توفر التعليم المجاني وإطعام الفقراء، بل وكما سلف فقد توسعت أدواره لتشمل مجالات أخرى كمقاومة سياسات ظلم الولاة الأتراك إلى حد وصول صداها إلى الآستانة التي قررت نفيه من بلاده وجلبه ليكون قريبا منها. ورغم ذلك فقد حافظ على خطاب متوازن يؤمن بالإصلاح عبر التربية والتعليم.

توفي الشيخ المسعودي سنة 1314 هـ /13 أبريل 1897م، تاركا أثرا تربويا استمر في مؤلفاته، وظهر في تلاميذه الذين يعكس توزعهم في أنحاء البلاد اتساع أثره التربوي والإصلاحي، مثل ابنه الشيخ سعيد، والشيخ نويجي السراري في بني وليد، والشيخ امحمد السباعي في مصراته، والشيخ محمد بالرزق في زليتن، والشيخ محمد بن عبد الهادي بن إسماعيل المصري بطرابلس، والشيخ محمد بن محمد البلبالي بطرابلس[2].

لقد كان رحمه الله مثالا للعالم الرباني، الجامع بين العلم الشرعي والسلوك الأخلاقي، وبين الانتماء للتصوف والإلتزام بالوسطية، فلم ينغمس في خوارق

---

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، ص 198.

الكرامات ولم ينكرها، بل جعلها خادمة لفهم الشريعة.

ثانيا/ الأصول العيساوية لنظرية التربية عند الشيخ المسعودي:

لقد تأسس الفكر التربوي للشيخ المسعودي على جذور عميقة مستمدة من قواعد أرساها الشيخ الكامل محمد بن عيسى المكناسي، مؤسس الطريقة العيساوية في القرن العاشر الهجري، الذي رأى في التربية مسار يربط بين التزام الظاهر وتصفية الباطن عبر عملية تربوية تعليمية تقوم أساسا على علاقة متينة بين الشيخ (الأستاذ) والمريد (التلميذ). هذه القواعد التي أرساها الشيخ الكامل يمكن تقصيها في العديد من أقواله التي شكلت منارا يهتدي به شيوخ الطريقة من بعده في العملية التربوية والتعليمية في زوايا الطريقة. وربما تكفينا بعض الأمثلة من أقواله لنرصد انعكاسها بوضوح في أعمال الشيخ المسعودي.

إن أول ما يقف عليه الدارس لكلام الشيخ الكامل، أنه يقيم أساس العملية التربوية والتعليمية على علاقة محكمة بين الشيخ والمريد، ومعنى أنها محكمة أنها قائمة على الصحبة، التي تعني ملازمة المريد للشيخ، فلا تقوم التربية إلا بطرفي هذه العلاقة التي يشدد على أنها علاقة تبادلية يتكامل فيها الطرفين، تبدأ بالشيخ الذي يحمله مسؤولية كبرى ويدعوه لدوام توجيه النقد والمراجعة لنفسه، فيقول في وعي عميق لأهمية العملية النقدية في التربية والتعليم: «انظر نفسك في وجوه المريدين فإن وجدتها وجوها نضرة فاعلم أن زيتك يوقد المصباح وأن المصباح يضيء للمريدين الطريق»[1]، فالشيخ ليس إلا مرآة للمريد، بل العكس أيضا، إذ لا بد للشيخ أن يتفقد قلوب مريديه ليرى انعكاس نقاء وصفاء قلبه فيها. وهذا المبدأ نراه منعكسا بجلاء في عناوين رسائل الشيخ المسعودي التي تشدد على أهمية الشيخ المربي كأساس للعملية التربوية، وعايش هو نفسه هذا عندما ارتبط بوالده

(1) نفس المصدر، ص 22.

الشيخ محمد، فلم يأخذ التصوف من الكتب، ولم ينتقل بين الشيوخ أكثر من شيخ بل لزم والده وسلك علي يديه عملية تربوية كاملة، تلقاها والده عمن سبقه في نموذج حي للأخلاق العيساوية المنتقلة في سلسلة طويلة إلى أصلها الأول عند الشيخ الكامل محمد بن عيسى.

وبعد أن يؤكد الشيخ الكامل على أن «من شروط التائب — المريد - أن يقتدي بشيخ عالم»[1]، ينتقل للحديث إلى الطرف الثاني من العملية التربوية، وهو المريد، فنجده يكثف من وصاياه إليه وبشأنه، حتى أنه خصص له نظما كاملا عنونه بـ «الدرة النفيسة» يقول في بعض أبياته[2]:

أوصيك أيها المريد الصادق	**بالبر والحنانة والتصادق**
وأحبب إخوانك فلا تغادر	**لحبهم فعجلن وبادر**
لتدخل في زمرة أهل المحبين	**في ظل عرش ربنا فكن فطين**

والعلاقة بين الشيخ والمريد قد تنعقد في أي فضاء ومكان، لكن حث الشيخ الكامل المريد في هذه الأبيات على حب الإخوان والمبادرة إلى خدمتهم، يعكس رسالة مضمنة إلى أتباعه من شيوخ الطريقة لفتح باب التربية والتعليم وعدم الاقتصار على مريد بعينه، لما للصحبة من أثر في تعميق معاني التربية ومعايشها في وسط تربوي تعليمي يضم جماعة من المريدين، وهو يشير أيضا إلى عنصر هام في العملية التربوية وهو «الزاوية» كفضاء ضروري لاحتضان العملية التربوية. وهو ما عاشه المسعودي ابتداء على يد والده وفي صحبة إخوان الطريقة في زاوية سيدي الصيد العيساوية، ثم مارسه هو في ذات الزاوية عندما جلس للتصدر للإرشاد خليفة لوالده، ونجد أن من تخرّج على يديه من علماء البلاد تولوا مهام

---

(1) نفس المصدر، ص 44.

(2) نفس المصدر، ص 34.

تربوية هم أيضا في عدة زوايا، كالشيخ نويجي السراري من بني وليد، والشيخ امحمد السباعي من مصراتة، والشيخ امحمد بالرزق من زليتن.

وفي وصايا الشيخ الكامل تشديد على التمسك بالكتاب والسنة[1]:

بسنة الرسول والكتاب فإن تمسكت فلا عتاب

وقد جعل الشيخ المسعودي ذلك حجز الزاوية في منهجه التربوي، فلم تكن زواياه العيساوية أماكن للذكر والحزب فقط، بل مدارسَ لتعليم الفقه والعقيدة، بل تميز مجلسه التعليمي بتدريس «صحيح البخاري»، وكل ذلك إلى جانب المهمة الأساسية للزوايا وهي تحفيظ القرآن الكريم، ما يجلي إلتقاء الشريعة بالحقيقة، كأصلين لا ينفصلان في التربية العيساوية، فالعلم الشرعي عند الشيخ المسعودي هو الضمانة ضد الانحرافات التي يخلقها المنحرفين عن المنهج أو الأدعياء، كما أن التصوف هو الروح التي تحيي العبادة وتحولها من مجرد حركات إلى حالة من المراقبة القلبية، وهو المعنى الواضح من قول الشيخ الكامل[2]:

فهذه طريقة الرشاد مريدها يحمى من البعاد

إذا لم تكن توجيهات الشيخ الكامل مجرد نصائح عامة، بل منهجا تفصيليا نراه تجسد في أعمال الشيخ المسعودي، فأول مرحلة يبدأ بها مع مريديه مرحلة الأدب عملا بقول الشيخ الكامل أن «أول ما يبتدئ به المريد الصادق أن يتعلم الأدب»[3]، بل بلغ حد عنايته بهذه المرحلة الأساسية أنه وُصف في بعض المواضع بـ«المؤدب».

أما عن تحذير الشيخ الكامل من آفات اللسان والقلب في قوله: «اعلموا أن ربح المريد يأتيه من لسانه وقلبه وأن خسارته تأتيه أيضا من لسانه وقلبه، ففي الأولى

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) نفس المصدر، ص 45.

يكون اللسان ذاكرا والقلب طاهرا، وفي الثانية يكون اللسان جارحا وشاتما والقلب ساهيا وناقما»[1]، فنحد الشيخ المسعودي حوله إلى تدريبات عملية، فقد عُرف عنه عنايته الفائقة بتعليم مريديه على ضبط اللسان في الذكر بملفوظ صحيح، كأحد السبل في انعكاس صحة الذكر على صحة القلب وطهارته، فكثيرا ما كان يعقد جلسات المذاكرة في ذلك التي تجمع بين المناقشات العلمية والتربية الصوفية، فتحولت الزاوية على يديه إلى مدرسة تربوية متكاملة حققت الرؤية العيساوية في الجمع بين علوم الظاهرة وبصيرة القلب، وهو الهدف الأسمى الذي أكد الشيخ الكامل أن يكون نصب عيني المريد عندما قال: «ليكون كلامه حكمة وصمته تفكرا ونظره اعتبار»[2].

ولا يمكن فصل توجيهات الشيخ الكامل وانعكاسها في حياة الشيخ المسعودي عن السياق التاريخي الذي عاشه، فقد كانت ليبيا في عهده تعاني من اضطرابات سياسية واجتماعية تحت الحكم العثماني المتدهور، فكما أوصى الشيخ الكامل المريد بمجانبة الظلمة وإيثار أهل الآخرة، اتخذ المسعودي موقفا صارما ضد فساد الولاة، حتى إنه نُفي إلى إسطنبول عدة مرات، لكن عمق فكرته في المقاومة لم تكن سياسية بقدر ما كانت تربوية، فقد آمن بأن إصلاح المجتمع يبدأ من إصلاح الفرد، عبر تطهير قلبه من الحقد، ولسانه من الغيبة، تحقيقا للصورة التي رسمها الشيخ الكامل للمريد العيساوي في قوله: «لا يبغض أحدا من أهل الإيمان .. ولا يفسد العمل بالرياء ولا يتكبر ولا يتجبر ولا يعجب بنفسه في أقواله وأعماله .. ولا يكون نماما ولا بهاتا»[3]، فتحولت أزمات عصر الشيخ المسعودي على يديه إلى فرص لتعميق الوعي الديني والأخلاقي بسلاح التربية والتعليم، السلاح الأقوى ضد

(1) نفس المصدر، ص 46.

(2) نفس المصدر، ص 45.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

الظلم والجهل والفساد.

وكما رأينا لم يكن الشيخ المسعودي مجرد شيخ راو للأوراد والذكر والحزب، بل ناقل لفكر الشيخ الكامل بتحويل أقواله إلى أفعال تجسدت في صور حية في سلوك تلاميذه، الذين رأينا أنهم توزعوا على المدن، الشيخ بالرزق في زليتن، والشيخ السباعي في مصراته، والشيخ السرار في بني وليد، ونقلوا عنه أسلوب الطريقة التربوي والتعليمي. والأهم أن الشيخ المسعودي جعل حياة الشيخ الكامل مصباحا يضيء الطريق لأجيال التزمت بالشريعة روحا ومنهجا، وبالحقيقة هدفا وغاية.

وفي هذا الوقت الذي تُعيد فيه المجتمعات اكتشاف أهمية البعد الروحي في التربية لمواجهة تحديات العولمة، نقدم سيدي الشيخ المسعودي من خلال رسائله لإشراك القارئ في استكشاف مضامينها التربوية الرابطة بين الفرد والمجتمع، ولتنبيه الخلف على فكر أسلافنا لانتهاج نهجهم والبناء على فكرهم.

ثالثا/ فكر الشيخ المسعودي التربوي من خلال رسائله.

للشيخ المسعودي كما مر، العديد من الرسائل التي كان يوجهها إلى مريديه وشيوخ الزوايا العيساوية، وسنختار من بينها رسالتين للتعرف على فكره التربوي:

- «تحذير إخواني الأفاضل من نقض العهد واتباع الجاهل».
- «رفع المقت واللوم عن مشائخ الوقت في طريق القوم».

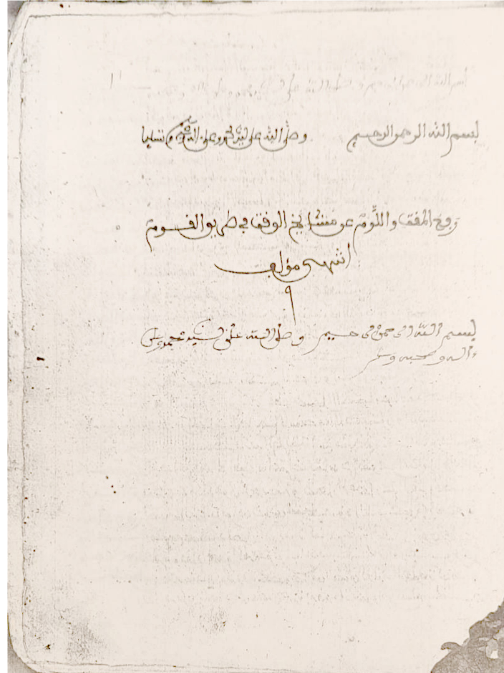
1 - **وصف الرسالتين:**

اعتنى الأستاذ محمد سعيد بن محمد شريف بن محمد بن أحمد المسعودي بالرسالتين، ونشرتهما زاوية أبومشماشة العيساوية بطرابلس باعتنائه. وقد أعتمد في عمله هذا على أصلين مخطوطين لهما، الأول لرسالة «رفع المقت واللوم عن مشائخ الوقت في طريق القوم» بخط الشيخ سعيد نجل الشيخ أحمد المسعودي، كُتبت بخط مغربي واضح، وعدد صفحاتها 22 صفحة، ذكر فيها الشيخ أجوبة على

أسئلة أرسلها إليه الشيخ عثمان بن محمود بن عثمان المصراتي المحجوبي، أحد علماء مدينة مصراته، يلتمس فيها توضيح الموقف حيال من يرى انقطاع الطريق بوفاة شيخها، وقضايا أخرى.

والثاني لرسالة «تحذير إخواني الأفاضل من نقض العهد واتباع الجاهل» بخط الشيخ عبدالسلام بن محمد الصغير بن محمد بن محمود بن خالد بن عثمان، بزاوية مسلاته العيساوية، كتبت بخط مشرقي حديث، وتاريخ نسخها 12 شوال 1296هـ، وعدد صفحاتها 18 صفحة، فصّل الشيخ فيها شروط العهد وآداب وما يترتب على نقضه، المريد وواجباته، والمشيخة، وشروط الشيخ، والوقوف على عيوب النفس، والتوبة من الذنوب الظاهرة والباطنة.

وقد تحصلتُ على مصورات لمخطوط الرسالتين من الأستاذ محمد سعيد، ثم علمتُ بأن لهما نسخ مخطوطة أخرى، منها نسخة في خزانة آل بالرزق بزليتن، مما يدل على تداولها في أوساط زوايا السادة العيساوية.

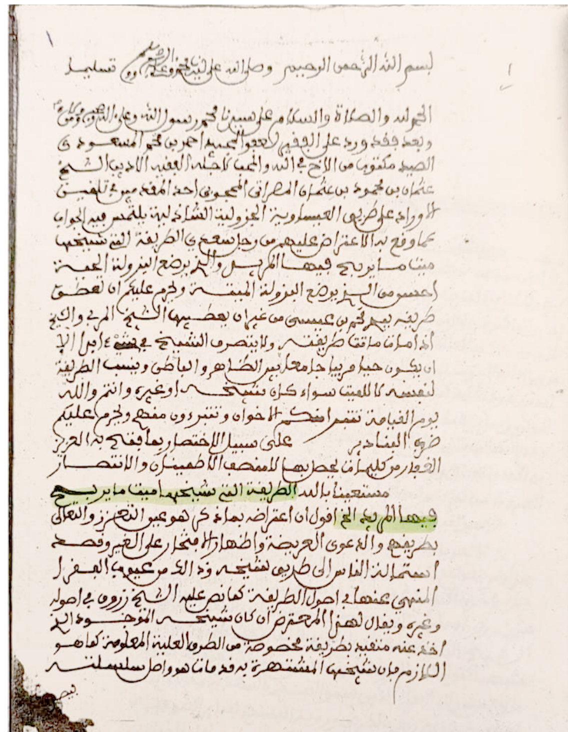


بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على النبي محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما

رفع المقت واللوم عن مشايخ الوقف في طي القوم

انتهى مؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم



2 - منهج الشيخ في الرسالتين:

من أهم معالم منهجية الشيخ المسعودي في رسالتيه، إيراد الأدلة والبراهين، وإقامة الحجة على المخالفين، والنقل بتوثيق المصادر. وكذلك الاختصار عند النقل، فأحيانا يكتفي بذكر المصدر دون اسم المؤلف، وأحيانا باسم المؤلف دون المصدر، ويوثق في ثنايا حديثه في الكثير من الأحيان كلام الشيخ الكامل محمد بن عيسى[1].

(1) رسالة تحذير إخواني الأفاضل من نقض العهد واتباع الجاهل، أحمد المسعودي، أحمد المسعودي، تحقيق محمد سعيد المسعودي، منشورات زاوية أبومشماشة العيساوية، طرابلس، ص 14.

وفي قضية التوثيق تميزت رسائله باعتماده على مؤلفات علماء البلاد الليبية، ككتب الشيخ أحمد الزروق، والشيخ محمد الخروبي، والشيخ علي بن عبدالصادق الجبالي. ويلاحظ استشهاده بالشعر الذي لا ينسب بعضه لأصحابه لشهرته، وغير المشهورة فينسبها لقائليها، كاستشهاده بأشعار الشيخ عبد الرحمن البوصيري[1].

3 - قراءة في مضامين عنوان الرسالتين

يعكس عنوان الرسالتين بعضا من مضامين فكر الشيخ المسعودي، كإدراكه أن جوهر العملية التربوية لا يقوم إلا على أساس العلاقة الوثيقة بين الشيخ (المربي) والمريد (التلميذ)، وهي العلاقة التي يصفها السلوك الصوفي بـ«العهد» الذي يُشبه في قدسيته ومخالفته حكم الردة عن الدين. ووفقا لما ورد في رسالتيه فهو يحذر من ظاهرة خطيرة تتمثل في تهافت من لا يستحقون على المشيخة، فيتحولون إلى أدوات تفسد طريق التربية بدل أن تصلحها، مما حدى به إلى توضيح الفارق الجوهري بين الشيخ الذي تتوفر فيه شروط التربية، وبين الدعي الجاهل الذي يزعم القدرة على إرشاد الآخرين وهو يفتقر إلى أبسط مقومات الإرشاد.

يرى الشيخ المسعودي أن «العهد» بين الشيخ والمريد ليس مجرد اتفاقٍ شكلي أو التزام بذكر معين، بل هو رباط روحي عميق يعيد تشكيل وجود المريد كله، إذ يصبح الشيخ بمثابة المرآة التي يرى فيها المريد عيوب نفسه، والجسر الذي يمر عبره من ظلمات الهوى إلى نور اليقين. لذلك، فإن نقض هذا العهد لا يمثل خيانة للشيخ فقط، بل هو قطع للصلة بالسلسلة الممتدة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، مما يفقد العملية التربوية شرعيتها الروحية، ويجعلها مجرد ممارسات مفرغة. ولذا يربط الشيخ المسعودي بين صحة الطريق وشرعية العهد، فمن دخل في

(1) رسالة رفع المقت واللوم عن مشائخ عن مشائخ الوقت في طريق القوم، أحمد المسعودي، تحقيق محمد سعيد المسعودي، منشورات زاوية أبومشماشة العيساوية، طرابلس، ص 10.

صحبة شيخ غير مؤهل، فهو كمن يسير خلف أعمى يتخبط في الظلام.

ولكي يتحقق هذا العهد بصورته الصحيحة، يشترط المسعودي في الشيخ شروطا صارمة تجعله أهلا لنيابة الرسول صلى الله عليه وسلم في التربية، أولها: المعرفة الواسعة بعلوم الشريعة الظاهرة والباطنة، فلا يكفي أن يكون الشيخ مُلما بالأذكار والأوراد والحزب، بل يجب أن يكون عالما بأحكام الفقه، عارفا بأسرار النفس، قادرا على تشخيص عللها وعلاجها.

وثانيها: الاتصال بسند متصل بسلسلة المشايخ المنتهية بالنبي صلى الله عليه وسلم، مما يضمن نقاءَ الطريق من البدع والانحرافات. أما ثالثها: الزهد في الدنيا والجاه، فحبّ الدنيا، حتى لو كان في صورة العلم أو العبادة، يعتبر رأس كل خطيئة، لأنه يفسد نية الشيخ وتدفعه إلى استغلال مكانه لتحقيق المصالح الضيقة.

أما المريد (التلميذ)، فيرى الشيخ المسعودي أن التزامه بعهده مع الشيخ (الأستاذ) يتطلب انقيادا تاما لتوجيهاته، وثقة مطلقة في حكمته، فالشيخ البصير يعرف متى يلين مع المريد ومتى يشتد عليه، وكيف يوازن بين التدرج في التربية وبين الحزم في مواجهة نقائص النفس. هذا الانقياد ليس انقاصا للمريد، بل إقرار بجهله بحقيقة نفسه، فالنفس تزيّن للمريد الاعتراضَ على شيخه، وتُقنعه بأنه قادر على سلوك الطريق بمفرده، وهو الفخ الذي يحذر منه الشيخ المسعودي، لأن الغرور أخطر أمراض النفس.

وفي مقابل هذا، يحمّل الشيخ المسعودي الشيخ مسؤولية عظيمة في عدم خيانة العهد، فهو ليس مجرد معلم، بل أب القلب الذي يضحي بوقته لإنقاذ المريدين من وحل أنفسهم، لذلك يحذر المشايخ من أن يصبحوا سببا في ضياع المريدين، إما بجهلهم أو بفساد أخلاقهم أو بانشغالهم بالدنيا، فالشيخ الجاهل أشبه بسراجٍ ينطفئ فلا ينير الطريق بل يزيدها ظلمة. وهنا تظهر ريادة الشيخ المسعودي في

الربط بين أزمة التصوف في عصره وبين انتشار من يصفهم الصوفيين بـ«قطاع الطرق» الذين يحولون الطريق من مدرسة لتربية النفوس إلى سوق لتجارة البركة والكرامات.

تؤكد رؤية الشيخ المسعودي أن نجاح العملية التربوية في التصوف رهنية بوجود شيخٍ كاملٍ ومريد صادق وعهد رسخ بينهما، فالتصوف عنده ليس انفصالا عن الشريعة، ولا انغماسا في الخوارق، بل هو علم تربوي دقيق يقوم على أساس من الحب والثقة المتبادلة، والالتزام بأخلاق الإسلام التي تجعل من الشيخ قدوة، ومن المريد تلميذا يسير على درب السلف الصالح. وعليه يصبح «العهد» بينهما رمزا للاستمرارية الطريق الروحي الذي تربط حاضر الأمة بماضيها المشرق، ويعيد إنتاج الإنسان الصالح في كل عصر.

4 - المضامين التربوية في الرسالتين

بعد أن استجلينا معاني المضامين الكامنة في عناوين رسائله التي – كما رأينها – تعكس رؤية متكاملة لسلوك المريد وعلاقته بنفسه وبشيخه وبمحيطه، نغوص في معاني رسائله لنكتشف أنها تتوفر على مضامين تربوية عديدة تصب جميعها في بوتقة هدف واحد وهو بناء الإنسان المتوازن، انطلاقا من مبدأ الإصلاح الذاتي قبل إصلاح الآخرين. ويمكن استخلاصها في الآتي:

1 – ترسيخ قيم الرحمة والتغافل عن عيوب الآخرين، إذ يؤكد الشيخ المسعودي على أن من الآداب الواجبة على المريد «أن يكون شديد الرحمة على إخوانه، ومنها عدم تتبع عوراتهم بل يتعين عليه أن يتغافل عنهم، وقد قيل كل من اطلع على عيوب الناس فهو في حضرة الشيطان، ومن لم يستر إخوانه في جميع ما يراه من عوراتهم فقد فتح على نفسه باب كشف عوراته، والفحص عن العورات؛ إنما ينشأ غالبا من رؤية الإنسان نفسه وإثبات مزية لها»[1]. فالرحمة بين الإخوان هي أساس

(1) رسالة تحذير إخواني الأفاضل من نقض العهد واتباع الجاهل، مصدر سابق، ص 4.

الارتقاء الروحي، فتتبع العورات يدخل الإنسان في دائرة الشيطان، ويفقد المجتمع تماسكه. هنا، يتحول التغافل عن زلات الآخرين إلى فضيلة أخلاقيّة واجتماعيّة تعزّز التضامن الإنساني، وتجنّب الفردَ الوقوعَ في فخِّ الغرور والتفوق الوهمي. فالنفس الإنسانية، بحسب تعبيره، تميل إلى رؤية عيوب الآخرين لإثبات تفوقها، مما يفقدها نقاءها الروحي، ويفكك روابط الأخوة. وهذا المبدأ التربويّ يذكّر بأهمية التركيز على الذات قبل الحكم على الآخرين، وتعزيز ثقافة العفو بدل الانتقاد.

2 - **بناء المريد علميا وأخلاقيا**، حيث يشير الشيخ المسعودي إلى واجبات المريد الأساسية، كتعلّم علوم الشريعة لتصحيح عباداته، والتوبة النصوح التي تشمل السر والعلن، وإصلاح العلاقات مع الخصوم. هذه الواجبات لا تعتبر واجبات، بل خطوات عملية لبناء شخصية متكاملة قادرة على مواجهة نقائصها، وتحقيق المصالحة مع الذات والآخرين. فالتوبة هنا ليست ندما عابرا، بل التزاما بتغيير السلوك، وإرضاء الخصوم ليس مجرد تسوية مؤقتة، بل اعترافا بحقوق الآخرين، مما يرسّخ قيمَ العدل والمسؤولية الاجتماعية.

3 - دور الشيخ كمربّ ومرشد، حيث يضع المسعودي شروطا صارمة للشيخ، كالمعرفة بعلوم الشرائع، ومعرفة عيوب النفس، والزهد في الدنيا والجاه، واتّصاله بسلسلة روحيّة تمتد إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فيقول أنه «لا يصح تقدم من ذكر ولا مشيخته حيث كان جاهلا سيء الخلق مبغضا لإخوانه، فإنه مع بقاء اتصافه بهذه القبائح لا يصلح أن يكون مريدا لأعمى ويخبط في صحبته معه خبط عشواء، لأن الشيخ لابد وأن يكون متأهلا لتعليم المريدين وترشيدهم وإزالة رعونة أنفسهم وتبصيرهم الآداب الشريعة وتفهيمهم معاني وضبط ما يذكرونه من الأوراد والأحزاب التوضيفية»[1]. ويزيد في تحديد شروط الشيخ لأهميته في العملية التربوية، فيقول: «وشرط الشيخ الذي يصلح أن يكون نائبا للرسول صلى

(1) نفس المصدر، ص 5.

الله عليه وسلم ويكون الاقتداء به صوابا أن يكون عالما بعلوم الشرائع والأخلاق بصيرا بعيوب النفس، وأنا أبين لك بعض علاماته على سبيل الإجمال حتى لا يدعي كل أحد أنه مرشد، فنقول: هو من يعرض عن حب الدنيا لأنه رأس كل خطيئة، ولأن عزها ذل وذلها عز، ومنحها محن ومحنها منح، ويعرض عن حب الجاه ولو علما أو عبادة، بل الأعراض أهم فيهما، وكان تابعا لشيخ بصير حاوي لشروط المشيخة تتسلسل متابعته إلى سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، وكان محسنا لرياضة نفسه، وكان بمتابعة الشيخ البصير، جاعلا محاسن الأخلاق لنفسه سيرة، وملكة راسخة، وطبيعة لازمة، كالصبر والشكر، واليقين والسخاوة والقناعة، وطمأنينة النفس والحلم والتواضع، والعلم والصدق، والحياء والوفاء، والوقار والسكون، والتأني والنصيحة، والشفقة والألفة، والاحتمال والمداراة، والإيثار والكرم، والعفو والصفح، والتلطف والبشر، والطلاقة وحسن الظن، وتصغير النفس وتوقير الإخوان، وتبجيل المشائخ، والترحم على الصغار والتوقير للكبار وغير ذلك»[1]. فالشيخ في رؤيته ليس مجرد ناقل للمعارف، بل هو نموذج حي للأخلاق الكريمة التي يجب أن تتحول إلى «سيرة وملكة راسخة»، كالصبر والشكر والتواضع، وهذا تبرز أهمية القدوة في العملية التربوية، فالمريد لا يقتدي بكلام الشيخ فحسب، بل بسلوكه اليومي أيضا، مما يجعل التربية عملية تفاعلية قائمة على الملاحظة والتقليد الإيجابي.

4 - **آليات اكتشاف عيوب النفس ومعالجتها**، حيث يطرح المسعودي أربع طرق: الجلوس أمام شيخٍ بصير، أو صحبة أخ ناصح، أو الاستفادة من نقد الآخر، أو مراقبة الناس واستخلاص العبر من سلوكياتهم[2]. هذه الآليات تعلّم المريد التواضع والنقد الذاتي، وتخرجه من دائرة الإنكار إلى الاعتراف بالنقص، فالأخ الناصح هنا يصبح مرآة تعكس عيوب النفس، ونقد الآخر يتحول من موقف عدائي

(1) نفس المصدر، ص 7.
(2) نفس المصدر، ص 12.

إلى فرصة للإصلاح. كما أن مراقبة المجتمع تذكّر الفرد بأنه جزء من كل، وأن عيوب الآخرين قد تكون موجودة فيه بشكل أو بآخر، مما يعزز الوعي الجماعي بالمسؤولية الأخلاقية.

5 - **التكامل بين الجانب الروحي والاجتماعي**، حيث تعتبر العبادات والأوراد وسائل لترويض النفس، لكنها لا تكتمل إلا بالتعامل الأخلاقي مع الآخرين، كمجانبة الظالمين، ومواساة المحتاجين، وإيثار أهل الآخرة. فالشيخ المسعودي يربط بين «السلوك» كطريق غيبي وبين الممارسات اليومية التي تجسد القيم الإسلامية، كالعدل والرحمة. كما يشير إلى أن النفس أعدى الأعداء حين تتخفى وراء مظاهر الصداقة، مما يستدعي اليقظة الدائمة في محاسبتها. وهذا التكامل يعيد تشكيل وعي المريد بأن الطريق الرحي ليس انعزالا عن العالم، بل تفاعلا إيجابيّا معه، يقوم على خدمة الآخرين وبناء المجتمع.

هذا النظام التربوي المتكامل الجامع التزكية والالتزام الأخلاقي، حيث ينتقل المريد من مرحلة الوعظ الفردي إلى المشاركة الاجتماعيّة الفاعلة. فالإصلاح الذاتي ليس غاية في ذاته، بل هو مدخل لإصلاح الجماعة، والارتقاء الروحي لا ينفصل عن تحمل المسؤولية تجاه الآخرين. هذه الرؤية تقدم تصورا متوازنا للتصوف، بعيدا عن الانحرافات الفردية، وقريبا من روح الإسلام الاجتماعية التي تجعل من الأخلاق سبيلا إلى الله، ومن خدمة الناس عبادة خالصة.

رابعا/ بين التربية الصوفية والنظريات التربوية الحديثة: تقاطعات فكرية في منهج الشيخ المسعودي

هذا المسار الجامع بين الروح والأخلاق في شكل تكاملي يبدو أن الشيخ المسعودي، ومن قبله كل العيساوية، سبقوا به أطروحات تربوية حديثة دعت إلى تبني عمليات التربية لمسارات شبيهة بمسار الشيخ المسعودي، تقوم على عملية شاملة تجمع العقل والسلوك والفكر، فما أوجه التقارب بين فكره وما تطرحه النظريات الحديثة؟

بتتبع بعض مضامين النظريات التربوية الحديثة نلاحظ تقاطعات مهمة بينها وبين فكر الشيخ المسعودي، بالرغم من اختلاف السياق الفلسفي، فنظرية «التعليم الاجتماعي» دعا فيها صاحبها «ألبرت باندورا» إلى اعتماد أسلوب تعلم الفرد من خلال الملاحظة والتقليد المنمذج، وهو ما يتقارب مع مضمون فكرة وجوب تقيد المريد بشيخ يكون تجسيدا حيا للسلوك الذي يعلمه إلى حد أن العلاقة بينهما ترقى إلى وصفها بـ «المرآة» التي يرى فيها كليهما الآخر، كما أن تركيز النظريات الحديثة على «التعلم التجريبي» الذي يعتبر الخبرة المباشرة أساسا للفهم، يتقارب مع عملية السلوك التي تنتقل فيها أحوال الشيخ إلى المريد عبر الملازمة المباشرة، لكن الفارق الجوهري هو أن التجربة في التصوف لا تقتصر على التفاعل مع العالم المنظور بل تتعداه إلى العمق عبر ملازمة الأذكار والأوراد[1].

وتركز نظريات تربوية حديثة أخرى، على أهمية العلاقة الإيجابية بين المعلّم والمتعلّم في بيئة آمنة تسمح بالتعبير الحر والنمو الذاتي، كما عند كارل روجرز[2]. ويتقاطع هذا البعد مع مفهوم «العهد» الذي تشدد الشيخ المسعودي في ضرورة التمسك به وعدم الإخلاف به، فالعملية التربوية عنده أساسها الثقة المتبادلة بين الشيخ والمريد. لكن نظرية «التربية الإنسانية» عند روجرز تختلف في نزعتها الفردية التي ترفض السلطة المطلقة للمعلم[3]، بينما يرى الشيخ المسعودي، كغيرهم من الصوفيين، ضرورة التزام المطلق بأوامر الشيخ لضبط مسار التربية،

(1) للمزيد عن نظرية باندورا، ينظر: نظرية التعليم الاجتماعي عند جوليان روتر وألبرت = =باندورا، فيصل مطروني ونوال بوعمامة، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، مركز الحكمة للبحوث والدراسات، الجزائر، العدد 3، 2024م، ص 737 وما بعدها.

(2) كتاب أن تصير إنسانا العلاج بالتحليل النفسي، كارل روجرز، دار الكلمة، القاهرة، 2009، ص 21.

(3) نفس المصدر، ص 24.

خاصة في مراحلها الأولى حيث لا يمتلك المريد نضجا كافيا لقيادة نفسه.

وفي سياق الحديث عن «التربية الحديثة» تقدم نظرية أخرى، صاحبها لورنس كولبرج، منظورا أخلاقيا متطورا، يشبه فكرة مراحل تزكية النفس التي أرساها التصوف، فكولبرج يرى أن الأخلاق تتطور من مرحلة الامتثال الخارجي للقواعد إلى مرحلة الالتزام الداخلي بالمبادئ[1]، ويوازيه مرور المريد من مرحلة تقليد شيخه إلى سالك صاحب تجربة ذاتية تعمق تصوفه، لكن الفارق هنا أن كولبرج يعتمد على العقلانية الغربية في تفسير الأخلاق، بينما يجعل الشيخ المسعودي الإيمان بالله واليوم الآخر دافعا رئيسيا للسلوك، ما يضفي بعدا قلبيا يتجاوز النفعية المادية.

أما أشهر نظريات التربية الحديثة، وهي نظرية «الذكاء العاطفي»، التي يركز فيها صاحبها دانييل جولمان على تنمية مهارات العواطف وإدارة المشاعر[2]، فتتقارب في بعض مضامينها عند الشيخ المسعودي مع أسلوب تربية المريد على الرحمة والتواضع وضبط النفس لتجنب تأثير السلوكيات المنفعلة، فالشيخ في المنظور الصوفي يدرب المريد على كظم الغيظ واحتمال الأذى وإيثار الآخرين، وهي مهارات اخلاقية واجتماعية تساهم في بناء شخصية متوازنة. لكن «الذكاء العاطفي» في النظرية الحديثة يهدف إلى النجاح في الحياة الدنيا بـ«التطور» وبشكل مجرد، بينما يقيم الشيخ المسعودي تلك التدريبات الروحية على فكرة «الترقي» وليس «التطور»، وبهدف التقرب إلى الله وليس لمجرد ضبط النفس فقط.

والخلاصة أن النظريات التربوية الحديثة تقدم أدوات تحليلية مفيدة لفهم

---

(1) التفكير الأخلاقي مقاربة نفسية نظرية، يمنية مدوري، مجلة تطوير، جامعة سعيدة بالجزائر، العدد 1 - 2، 2020م، ص 15.

(2) للمزيد عن هذه النظرية، ينظر: النماذج النظرية المفسرة للذكاء الانفعالي، كمال بورزق وفريحة صافي، مجلة دراسات، بجامعة الحاج لخضر بالجزائر، العدد 2، 2023.

آليات التعلم، لكن فكر الشيخ المسعودي يظل محافظا على خصوصيته كمنهج تربوي متجذر في الرؤية العيساوية الإسلامية الشاملة، التي تجمع بين العقل والقلب والفرد والجماعة، والدنيوي والأخروي. فإذا كانت النظريات الحديثة تبحث عن «كيف نُعلّم»، فإن التربية في فكر المسعودي يبرز خلالها سؤال: «لماذا نُعلّم؟»، ليجيب بأن الغاية هي الوصول إلى الحقيقة عبر إصلاح النفس وإصلاح المجتمع، في وحدة عضوية تعكس روح الإسلام الذي يرفض الفصل بين العبادة والأخلاق، وبين التربية الروحية والمسؤولية الاجتماعية.

خاتمة

تمثل تجربة الشيخ أحمد المسعودي نموذجا رائدا للتربية المتكاملة، التي تجمع بين عمق التصوف وواقعية المجتمع، وتعيد النظر في مفهوم التعليم والتربية بوصفها مسارا متكاملا لصناعة الانسان القادر على مواجهة تحدياته الداخلية والخارجية، وليس مجرد عملية نقل للمعارف، فمن خلال تأكيده على «العهد» بين الشيخ والمريد، وربطه بين العلم الشرعي والسلوك القلبي، نجح في صياغة منهجٍ تربوي يوازن بين الفرد والجماعة وبين ثوابت الدين ومستجدات عصره.

واليوم، وفي ظل أزمات الهوية والقيم التي تعيشها المجتمعات المعاصرة، تبرز أهمية إعادة اكتشاف هذا الإرث التربوي، ليس كتراث تاريخي فقط بل كرؤية قادرة على تقديم إجابات لأسئلة ملحة: كيف نربي أجيالا تحمل هم الإصلاح؟ وكيف نجعل الأخلاق روحا للعلم؟ وكيف نعيد بناء الثقة بين المعلّم والمتعلّم؟. إن الإجابة عن هذه الأسئلة، كما طرحها الشيخ المسعودي، تكمن في فهم التعليم كـ«سلوك» وجودي، يبدأ بتهذيب القلب، وينتهي بتحقيق العدل الاجتماعي، ضمن تواصل حي بين الماضي والحاضر.

مخطوط «أجوبة سيدي أحمد الشّريف على أسئلة أهل الطّريقة العيساويّة»: قراءة في الشّكل والمضمون

د. سلمى اللاّفي، جامعة الزّيتونة بتونس

المُلخّص:

يُعتبر هذا المقال بمثابة القراءة الشّكليّة والموضوعيّة بين الإخراج المادّي للمخطوط المتناول ومحتوى متنه، كما يهدف إلى إعادة تبيان مختلف جوانب المُؤلَّف الصّوفي، بدءا من مرحلة نساخته إلى مرحلة تداوله وانعكاس سلوك وفكر الصّوفي على الحرف والكلمة، لما في ذلك من أهمّية في معرفة مسار تطوّر هذا الصّنف من المخطوطات.

والغنيّ عن البيان أنّ رصيدا مهمّا من المخطوطات التي تزخر بها المكتبات العامّة والخاصّة قد احتوت بين دفّتي مجلّداتها مجمل القواعد الصّوفيّة، وهو ما بيّنته بعض الدّراسات التّاريخيّة، حيث أشارت إلى أنّه عندما تعتقد مجموعة ما في شيخ أو زاوية أو توجّه صوفي، فإنّها تتشبّث به ولا تحيد عن تعاليمه[1]. وفي هذا السّياق تُعدّ الطّريقة العيساويّة في زمانها إحدى ركائز تشكّل حركة التّصوّف ببلاد الغرب الإسلامي، حيث تعتبر أحد أهمّ امتدادات الطّريقة الشّاذليّة الجزوليّة سندا ومنهجا، وقد شهدت انتشارا واسعا منذ أواسط القرن السّادس عشر الميلادي، بما رسّخته من أبعاد روحيّة واجتماعيّة أهّلتها كي تتصدّر المشهد الصّوفي آنذاك.

الكلمات المفاتيح: العيساويّة، التّصوّف، المخطوط، الشّكل المادّي.

---

(1) امتدادات الحركة الصّوفيّة المغربيّة ببلدان الغرب الإسلامي: الطّريقة العيساويّة نموذجا، عبد العزيز عموري، مؤمنون بلا حدود، قسم الدّراسات الدّينيّة، ديسمبر 2018، ص. 2

المقدّمة

لا تزال البحوث الحديثيّة تستقطب اهتمام العديد من الدّارسين في الشّرق الإسلامي وغربه وأوروبّا أيضا، وما يتمّ إخراجه من كتب ومقالات في المجلاّت المتخصّصة حول أهميّة المخطوطات أبرز دليل على ذلك. والجهود المبذولة في هذا الصّدد تتّجه اتّجاهين اثنين، أوّلهما عمليّة تحقيق ما تركته أقلام الأوائل من آثار مهمّة في مختلف العلوم والفنون، وهذا يندرج ضمن مسعى نبيل يعمل على إحياء التّراث الإسلاميّ بكلّ مكوّناته، وهو مسعى حقّق الكثير من النّتائج المساعدة على فهم التّاريخ وضبطه. فقد حُقّقت العديد من أمّهات الكُتب وظهر ما كان يظنّ أنّه فُقد في جملة ما فُقد من تراثنا. ولا تزال حفريّات المعرفة تكشف المزيد، وتحقّق الكثير من المفاجآت.

أمّا الاتّجاه الثّاني فهو الاجتهاد في دراسة هاته النّوادر دراسة مادّيّة شكليّة، والتّعامل معها كقطع أثريّة، لتحقيق العديد من الأغراض المعرفيّة، لعلّ أهمّها التّعرّف على طرق صناعتها والمناهج التي اعتمدها النّسّاخ والمُؤلّفون في كتبهم العلميّة، وهي عمليّة على غاية من الأهمّية وتُعتبر علما مساعدا لعلم التّحقيق. وهنا تبرز وظيفة المكتبات العامّة والخزائن الخاصّة، التي لخّصها رائد الكوديكولوجيا في الوطن العربي «أحمد شوقي بنبين» كالتّالي: «ليست المكتبات مكانا لقراءة الكتب والبحث في كلّ الأوعية التي تحمل أمانة الكلمة المكتوبة فقط، بل إنّها مستودع للتّراث الفكري والعلمي للإنسانيّة من يوم بدأ الإنسان يُسجّل أفكاره ومعتقداته»[1].

(1) تاريخ خزائن الكُتب بالمغرب، أحمد شوقي بنبين، ترجمة مصطفى الطّوبي، الخزانة

وهذا يعني أنّنا عندما نتصوّر المخطوط لابدّ أن نتصوّره بأجزائه المتّصلة، فهو أثر مركّب وليس شيئا بسيطا، وحضور التّركيب الخاصّ للمخطوط مهمّ للدّوائر المعرفيّة وتشغيل المقاربات المتنوّعة والقدرة على الإفادة منه واستثماره.

وعليه، يتنزّل موضوع مقالتنا العلميّة ضمن صنف المخطوطات الصّوفيّة وأساليب نساختها وأبعادها الرّوحيّة والعقائديّة، ذلك وتزخر رفوف المكتبات الوطنيّة بالعديد من المخطوطات التي تُؤرّخ لصاحب الطّريقة العيساويّة، الشيخ محمّد بن عيسى المكناسي. وقد شدّنا من بين هذه النُّسخ، مخطوطة رقميّة محفوظة في مكتبة الدّار البيضاء بالمغرب، عنوانها «أجوبة سيدي أحمد الشّريف على أسئلة أهل الطّريقة العيساويّة» كما وَضَعَ له المُفهرس عنوانا آخر وهو «مناقب الشّيخ الهادي بن عيسى».

تتميّز هذه المخطوطة بثراء محتواها وشموليّة مواضيعها، حيث تحتوي على جُملة من الأسئلة المطروحة عن بعض أحوال الشّيخ وتنوّع الإجابة عليها، كدليل على امتداد الأثر العيساوي في المغرب الإسلامي. فضلا عن الإشارة إلى جوانب أخرى تهمّ بيان أصول الطّريقة وفروعها والمصادر التي وقف عليها المؤلّف واستخدمها في مُؤلَّفِهِ من تقييدات ورسوم تعود إلى أواخر القرن العاشر هجري.

وبالتّالي، نسعى في هذه المقالة إلى دراسة الخصائص المادّية لهذا الأثر الموروث، وذلك بالكشف عن معطياته التّقنيّة وما تمدّنا به من فهم لانعكاس روح الخطّاط الصّوفي على الحروف وأساليب كتابتها، ومُلاحظة فراسته وقراءة تجليّات مشاعره كفقير صوفي يدلّنا رسمه على إحساسه في تعظيم شخص الوليّ وطريقته. بالإضافة إلى محاولتنا تفكيك أبرز المواضيع التي تضمّنتها المخطوطة وتحليل

الحسنيّة، المغرب، 2003، ص.5

أبعادها المختلفة.

1. نبذة حول الطّريقة العيساويّة

من المعلوم تاريخيّا أنّ الحركات الصّوفيّة المغاربيّة انبنت على تقاليد زهديّة راسخة، ثمّ ما لبثت أن تطوّرت من التّقشّف والاعتكاف في الجبال إلى علم ثابت له أفكاره وتيّاراته. والتّحدّث عن التّصوّف وطبيعته يستوجب العودة إلى رأي العلاّمة «ابن خلدون» الذي حدّد أصل المصطلح، قائلا: «هذا العلم من العلوم الشّرعيّة الحادثة في الملّة، وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمّة وكبارها من الصّحابة والتّابعين ومن بعدَهم، طريقة الحقّ والهداية. وأصلُها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زُخرف الدّنيا وزينتها، والزُّهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عامّا في الصّحابة والسّلف، فلمّا فشا الإقبال على الدّنيا في القرن الثّاني وما بعده، وجنح النّاس إلى مُخالطة الدّنيا اختُصّ المقبلون على العبادة باسم الصّوفيّة والمُتصوّفة»[1].

ومصطلح «الطّريقة» في اللّغة يعني «السّيرة وطريقة الرّجل أي مذهبه، يقال على طريق حسنة وطريق سيّئة»[2]، كما تُعَرَّفُ الطّريقة على أنّها «مسلك ومسار خاص بنوع من النّاس يتميّزون عن غيرهم في المناهج التي يمكن اتّباعها للوصول للحقيقة المطلقة عبر مراحل، فكلّ طريقة صوفيّة تعتمد للتّدليل على صحّتها وشرعيّتها على سلسلة من الصّالحين والأعلام»[3].

وقد اختلفت أسماء الطّرق الصّوفية في العالم الإسلامي باختلاف أسماء

(1) مقدّمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، دار صادر، بيروت، 2009، ص، 365 - 357.

(2) لسان العرب، ابن منظور، ج. X، دار صادر، بيروت، لبنان، ص. 221

(3) الطّرق الصّوفيّة والاستعمار الفرنسي بالبلاد التّونسيّة (1939 - 1881)، العجيلي التليلي، منشورات كلّة الآداب، منّوبة، تونس، 1992، ص. 31

مؤسّسيها، وهي تهدف إلى غاية واحدة وهي غاية خلقيّة إنكار الذّات والصّدق في القول والعمل والصّبر والخشوع ومحبّة الغير والتّوكّل وغير ذلك من الفضائل التي يدعي لها الإسلام[1]. والطّريقة العيساويّة التي نحن بصدد دراسة مخطوط كتب في شيخها المؤسّس، هي «طريقة منبثقة من تعاليم الدّين الإسلامي أساسها القرآن والسّنّة ظهرت في المغرب الأقصى عن طريق محمّد بن عيسى المكناسي»[2].

ويعُود سند الشّيخ محمّد بن عيسى المكناسي الذي ولد في سنة 872ه إلى الإمام «أبي الحسن الشّاذلي» (ت. 656ه) قُطب التّصوّف في زمانه. ومن أبرز شيوخ الشّيخ الكامل نذكر، أحمد بن عمر الحارثي (ت. 905ه)، عبد العزيز التّباع (ت. 914ه)، محمّد الصّغير السّهلي (ت.918ه)، وهم تلامذة محمّد بن سليمان الجزولي صاحب كتاب «دلائل الخيرات» ومنه انتشر المنهج الجزولي الشّاذلي وعليه أسّس التّجديد العيساوي. أمّا تلاميذه البارزين فهم، الشّيخ المجذوب (ت. 1569م) وأبو الرّواين وغيرهم الكثير. وعن طريق هؤلاء انتشرت الطّريقة العيساويّة وامتدّت من مدينة مكناس بالمغرب الأقصى إلى طرابلس الغرب التي تمثّل أبعد نقطة وصلها إشعاع الطّريقة العيساويّة[3].

2. الخصائص الماديّة للمخطوط

يتمثّل الكيان المادّي للمخطوط في «حامل» تُكتب عليه حروف المعرفة

(1) مدخل إلى التّصوّف الإسلامي، أبو الوفا التفتزاني، دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، 1997، ص. 236

(2) الطّابع العيساوي مستغانم والطّابع العيساوي قسنطينة: دراسة مقارنة وصفيّة، آدم بن بارك، مذكّرة ماجستير، كلّية الأدب العربي والفنون - جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغنم - الجزائر، 2022 - 2023، ص. 14

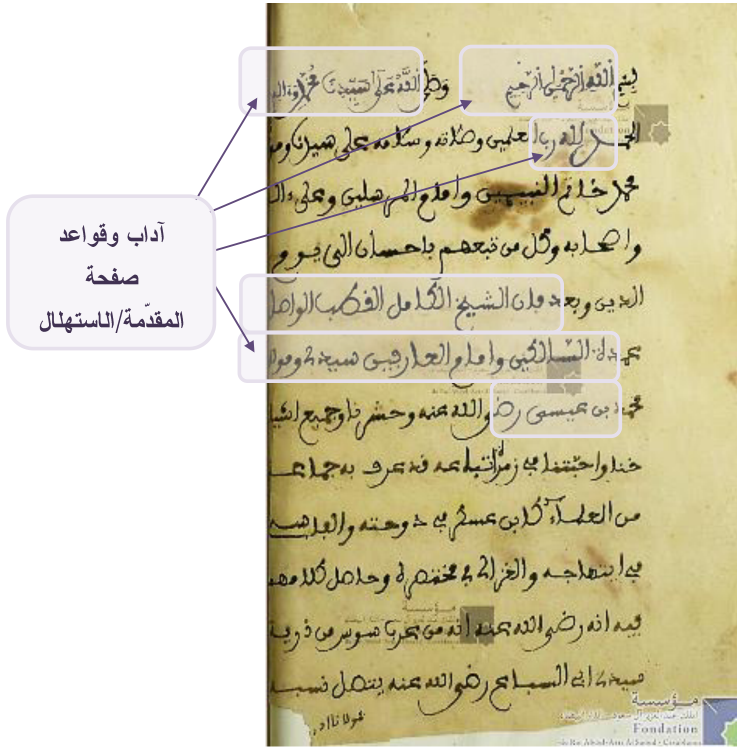
(3) امتدادات الحركة الصّوفيّة المغربيّة ببلدان الغرب الإسلامي: الطّريقة العيساويّة نموذجا، ص. 21

وتراكيبها، وفي «وعاء» يسكُنُه النّص ولا يقبل الفكاك منه، وعليه فإنّ للكيان المادّي قيمة وأهمّيّة توازي المحتوى المعرفي للمخطوط. فلولا هذا الكيان المادّي لظلّت المعرفة شعبيّة والنّصّ أثيرا، والكائن الأثيري عُرضة للتّغيير والتّبديل والتّشويه والضّياع، وبالتّالي فإنّ صورة النّص هي صورة مركزيّة واحتوائيّة للشّكل الكلّي.

1.2. قراءة في فاتحة النّسخة

لا شكّ أنّ البسملة «بسم الله الرّحمن الرّحيم» هي أوّل ما يُفتتح به المخطوط وهي نوع من الأدب في الكتاب العربي الإسلامي، ومن تقاليد النّسخ أن تكون في بداية السّطر لا في وسطه كما هو في مثالنا المدروس. ومن التّقاليد كذلك أن تتبع البسملة في الغالب الصلاة «وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله» والحمدله «الحمد لله ربّ العالمين»، وهو أيضا ما تحظى به بداية مخطوطنا هذا.

ومن تقاليد النَّسْخِ أيضا أن تشير مقدّمة النُّسخة إلى موضوع الكتاب، كما ما يُعرف في البلاغة بحُسن الابتداء، وهو ما نجده في صفحة استهلال هذا المخطوط في قوله: «وبعد فإنّ الشّيخ الكامل القُطب الواصل عُمدة السّالكين وإمام العرفين سيدي ومولاي محمّد بن عيسى»، وهي إشارة واضحة ومباشرة إلى صنف المُؤَلَّف وهو «التّصوّف».



2.2. قراءة في خطوط المخطوط

تُعدّ الكتابة هي المادّة الأساسيّة الوحيدة لفنّ الخط العربي، وقد كانت في بداية عمليّة التّوثيق ذات دور وظيفي فقط وهو التّدوين، في حين أصبح الخطّ بعد ذلك يُعنى بتجميل صور الحروف وتركيباتها ضمن معايير فنيّة. وفي هذا الصّدد ينقل لنا القلقشندي تعريف علم الخطّ عن الشّيخ شمس الدّين بن الأكفاني في كتابه «إرشاد القاصد» في باب حصر العلوم، على أنّه: «علم يُعرّفنا بصور الحروف المفردة وأوضاعها وكيفيّة تركيبها»[1]، حيث يُمثّل الخطّ معرفة لُغويّة وجماليّة مركّبة من العلم والصّناعة والفنّ.

(1) صُبح الأعشى، القلقشندي، دار الكتب الخديويّة، القاهرة، 1914، ص. 8

ومن خصوصيّات منهج البحث في الخطّ والمخطوطات نجد المنهج الجمالي الذي يُعالج الخطّ كفنّ من الفنون، كما يُدرس الخطّ من عدّة أوجه منها أنّه، رُكنا لُغويّا، صورة للكتابة العربيّة، وكيانا معرفيّا يُعنى بالعلم بما هو فنّ وأدب. ذلك وتُصنّف علوم الخطّ إلى «علم الحرف» ومنها الحروف الفكريّة، الحروف اللّفظيّة والتي وُضعت للدّلالة على الفكريّة، والحروف الخطيّة التي وُضعت للدّلالة على اللّفظيّات، ثمّ «علم الصّورة الخطّيّة» ومن خصائصها عنصر «التّباين»، وفي هذا الصّدد نستحضر ما كتبه أبي بكر الصّولي في باب الوصاة بإصلاح الخطّ وآلته: «من الأعجوبة في الخُطُوط كثرة اختلافها، بينما أصولها واحدة، كاختلاف شخوص النَّاس مع اجتماعهم في الخلقة الإلهية، حتّى أنّ خطَّ الإنسان يمكن أن يصير كحليته ونعته في الدَّلالة عليه، واللُّزوم له، والإضافة إليه، حتّى يقضي به الكِتَاب له وعليه»[1].

في هذا المخطوط استُخدِم الخطّ المغربي المُدمج بين المُجوهر والمبسوط مع بعض الجُمل بالخطّ المشرقي المُتمغرب، وهي تُعدّ قاعدة في الخطّ المغربي، حيث يُمكن أن يستخدم الخطّاط في المخطوط الواحد أكثر من شكل للحرف الواحد لغرض التّنويع والجماليّة.

ومن هويّة الخطّ المغربي وطبيعته الثّقافيّة أنّه يقوم على حركة الزّخرفة النّباتيّة والمعروفة بمصطلح «التّوريق»، على غرار دوائر حجم الألف، وطاقته الحيويّة وحركيّته الكبيرة، حيث تتولّد الخطوط المغربيّة من اعتبارات قياس الدّائرة التي قطرها حرف ألف افتراضي دون الاهتمام بأيّ وحدات من وحدات الوزن والقياس. كما سمّاه ابن سمّاك العاملي (ت. 1349م) في كتابه «الحلل الموشية في ذكر الأخبار المرّاكشيّة» بخطّ المغاربة، قائلا: «الخطّ الذي يكتب به الآن، ويستعمل من أقصى المغرب والأندلس إلى الإسكندريّة، يتداول الكتب به أزيد من خمسمائة سنة».

(1) أدب الكتاب، أبوبكر الصولي، المكتبة العربيّة، بغداد، 1341هـ، ص. 54

وعند قراءتنا لهذا المخطوط لاحظنا أنّ النّسخ في باب التّصوّف مختلف، حيث يُنظر إلى حرف الألف باعتباره رمزا للوحدة الإلاهيّة والتّوحيد المُطلق، كما يُجسّد الوجود الفردي المُستقيم الذي لا يتجزّأ، ويرمز إلى العلوّ والتّفرّد الإلهي. هذا الحرف، الذي يبدأ به الوجود الأبجدي كأوّل حروف اللّغة، ويشير إلى البساطة النّقيّة وجمال الله وإلى حقيقة توحيده التي تترفّع عن التّعدّدية والتّجزئة.

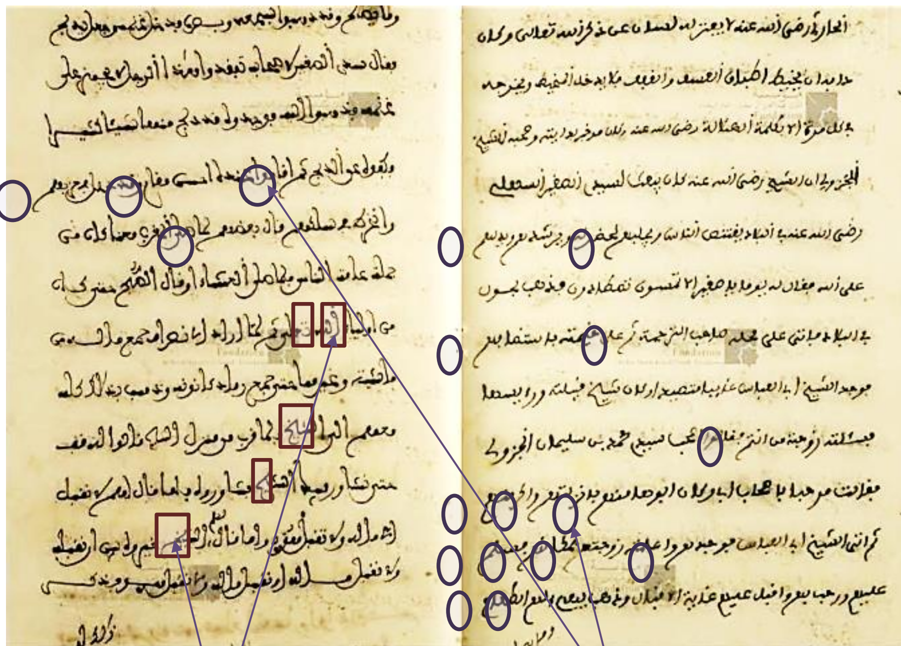
أمّا حرف الواو، فيعبّر عن الرّابطة الرّوحيّة بين الخالق والمخلوق، فهو الحرف الذي يوصل بين الكلمات، كما يوصل الحبّ الإلهي بين الأرواح. ذلك ويمثّل الواو التّجلّي الإلهي الذي يتسرّب إلى القلوب، مُظهِرا الرّحمة والاتّصال الدّائم بين الله وخلقه.

وفيما يلي سنقف على أمثلة من المخطوط المتناول، على غرار اللّوحة الأخيرة منه، والتي تُمثّل تقييد تسجيل أفراد عائلة الشّخصيّة المتناولة وحفظ أولاده في ظهر الورقة على اليمين، في حين نجد وجه الورقة التي تليها على اليسار موضوع قد أُضيف في آخر الكتاب بخطّ آخر، وهو عبارة عن فائدة في علم الانتساب.

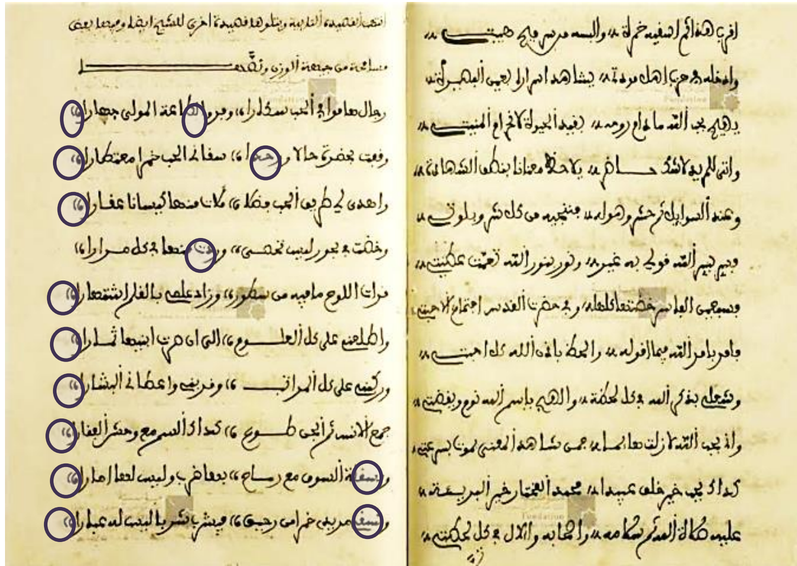


ثمّ، نُلاحظ في المثال الموالي التزام الخطّاط بشكل الميم النّهائيّة المتقاربة، والألفات أصبحت صاعدة أكثر إلى اتّجاه سماء الكتابة – في سياق انقلاب الوليّ من رجل عادي إلى وليّ في صلاة العشاء – وهنا تبرُزُ فراسة الخطّ من خلال تمطيط الخطوط العموديّة الدّالة على محاولة الاتّصال بالسّماء – الفكر واللاّماديّ – وهنا أبسط ما يُقال كون النّاسخ ينسخ بإحساس جيّاش وروح صوفيّة حاضرة.

والميم أيضا لها شكل لا ينزل ولا ينكسر، يدلّ على النّفور من المادّة، وهو شكل يُقارب بعض حروف كوفي القرون الأولى، والنّفور هنا تؤوّل بميولات ضدّ الحركة أو ضدّ الاهتمام بالجسد أو ضدّ الاهتمام بما هو مادّي ملموس.



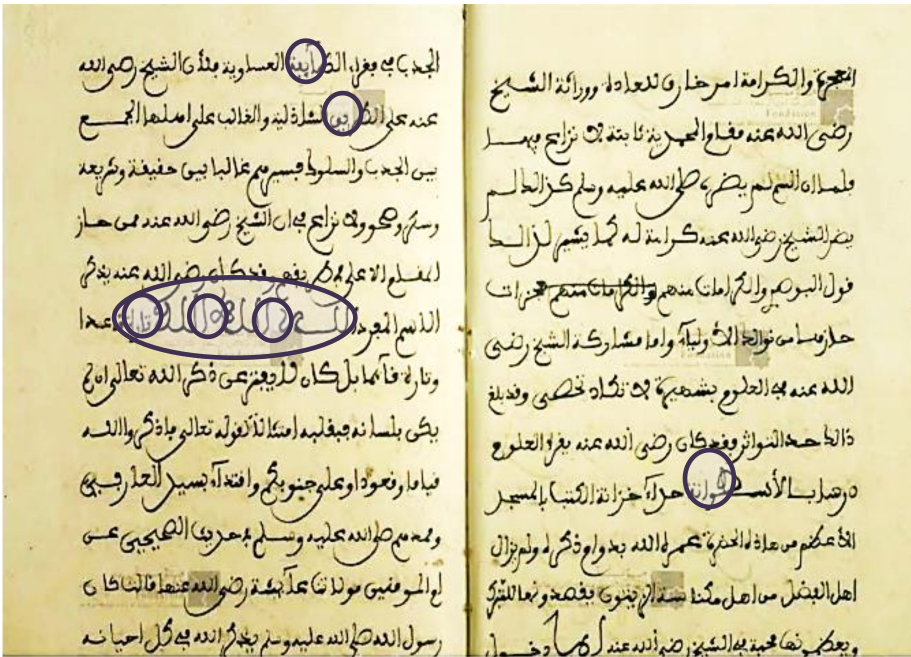
وفي المثال التّالي نلاحظ التزام النّاسخ بخطّه لنفس حركة حرفي الواو والرّاء على وتيرة متوازنة، وهو انعكاس لأسلوب التّكرار في الذّكر لدى الصّوفيّ واستحضاره لاسم معيّن من أسماء الله والثّبات عليه بالسّاعات.



أمّا في الصّورة الموالية فقد كتب النّاسخ المتن بخطّ مدمج بين المجوهر والمبسوط مع بعض العبارات بخطّ مشرقيّ مُتمغرب على غرار «لا إله إلاّ الله» وذلك من باب التّعظيم.

كما نُلاحظ استخدام «قاعدة التّنويع» في أسلوب كتابة حرف الهاء في كلمة الله المكرّرة ثلاثة مرّات بطرق مختلفة، وهو أيضا دلالة على التّعظيم للذّات الإلاهيّة، والسّموّ في القلم مع لفظ الجلالة.

ولابدّ للإشارة أيضا إلى الشّموخ في خطّ حرف الطّاء الملتوية والمضخّمة عند الوصول إلى ذكر اسطوانة المكتبة وقد تكرّرت بنفس الرّسم في كلمتي الطّريقة الشّاذليّة والطّائفة العيساويّة، كأسلوب لجذب الانتباه إلى قيمتها وضرورة الوقوف عليها.



وفي النّموذج الأخير سنعاين كيف ورد اسم رسولنا الكريم «محمّد» صلّى الله عليه وسلّم، بخطّ مشرقي متمغرب، في حين نُسخ باقي المتن بخطّ مدمج مع تضخيم بعض الحروف والتواءها من باب التّعظيم على غرار كلمة «الضّحى» وهي سورة أقسم بها الله في كتابه الكريم. وهذا يعكس لنا روح الصّوفي في كتابته لمثل هذا الصّنف من العلوم، حيث ينغمس في تعظيم اسم الله «العظيم» و «الحفيظ» كما يعظّم مسيرة شيخه.

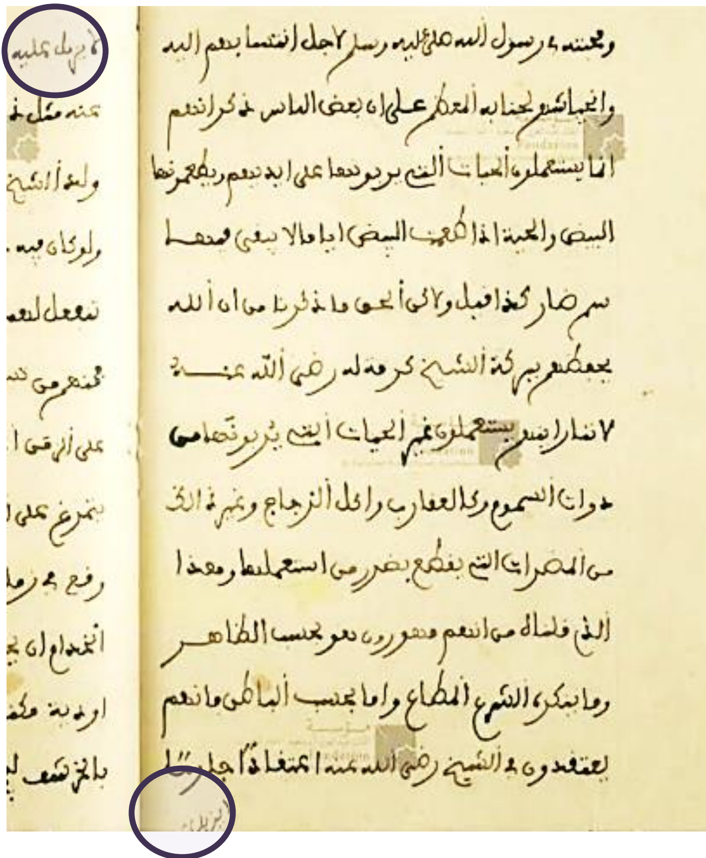


3.2. قراءة في عناصر ضبط المخطوط: «التّعقيبة»

تُعدّ «التّعقيبة» من القيود الإجرائيّة المرتبطة بالتّرتيب والتّوريق وخدمة قارئ المخطوط، كما يقيّدها النّاسخ أثناء عمله أو بعد أن ينتهي من النّص، ذلك وتُعتبر علامات التّرقيم من الخصائص التي تُساعد على تسلسل النّصّ والمُحافظة على نظامه واكتماله. والتّعقيبة نوع من التّرقيم كان مستخدما في الماضي، وهي تلك الكلمة أو الكلمات التي تكتب في ظهر الورقة للدّلالة على الكلمة التي تليها في الصّفحة الموالية ووظيفتها المحافظة على انتظام النّص. وفي هذا السّياق يُعرّفها أحمد شوقي بنبين على أنّها: «نوع من التّرقيم استعمله القدماء لترتيب المؤلّفات من جهة، ولمساعدة المختصّين في صناعة المخطوط كالمرقّمين والمسفّرين وسواهم في ترتيب ملازم المخطوط من جهة أخرى، ولم يكن المخطوط العربي ليختصّ وحده بهذه الخاصيّة، بل إنّنا نجدها في معظم مخطوطات اللّغات الأخرى من ساميّة وهنديّة أوربيّة قديمة ووسيطيّة»[1].

(1) التّعقيبة في التّراث المخطوط، أحمد شوقي بنبين، مجلّة عالم الكتب، مجلّد 14، عدد 5، 1993، ص. 519

وقد لاحظنا في هذا المخطوط أنّ التّعقيبة وُظّفت بطرقتين مختلفتين، الأولى وهي الطّريقة المُتعارف عليها، أن تكون الكلمة أسفل ظهر الورقة على اليمين وهي التي تُسمّى «تعقيبة الورقات»، كالتّالي:



أمّا المُلفت للانتباه في هذا المخطوط هو استخدام طريقة ثانية في توظيف التّعقيبة كأن نجدها في كلى الجهتين، أي أسفل يسار الوجه وأسفل يسار الظّهر معا، وهو أمر نادر الاستخدام في المخطوطات، وهذه دلالة على حرص النّاسخ على ترتيب وضبط المتن، وهي أيضا رسالة إلى القارئ لبيان أهمّية الموضوع.


يالاهي الترمذي وذكر الجلالة اصله من كلام تلميذه ايضا
الشيخ ابي العباس احمد بن عمر الحارثي السفياني وفيه
زيادات تغير بها التوصل انتهى من الزوات بلفظها
فهاذه الاوراد كان يذكرها شيخنا الكامل سيدي
محمد ابن عيسى رضي الله عنه كما رأيتها مع زيادة اخرى
كحزب الحمد للشيخ الجزولي ودلائل الخيرات له ايضا
وحزب [illegible] لشيخنا ودعوات اخرى صباحا ذكر
بعضها ان شاء الله تعالى واما الورد الصغير الذي كان
شيخنا الكامل سيدي محمد ابن عيسى رضي الله عنه
يعطيه للخاص والعام من تلامذته واتباعه وهو الذي
نستعمله نحن واخذناه عن اشياخنا واذنوا لنا في اعطائه
لمن اراده من اتباع طريقة شيخنا مجموعا [illegible] شيخ

وتدوينه لعله ان جل البركة انه مثل المغرب
محمد بن الحاج السهلي الكامل الجرعي عن شيخه ولد الشيخ
سيدي علال بن السيتل عن شيخه سيدي سعيد بن
قاسم بن الخصيصة عن شيخه سيدي الحاج احمد بن عبد
الله الحسناوي التجيمي عن شيخه سيدي محمد بن ابي مدين
السلوي عن شيخه سيدي عبد الوهاب النسب عن شيخه
محمد ابي مدين الحاج النسب عن شيخه سيدي عبد
الله الجزار محمد النسب عن شيخه ابيه سيدي احمد
محمد الكبير رضي الله عنه ودفين بسلا الولي المشهور عن
شيخه سيدي عبد الله الجزار دفين بمكناسة الزيتون
الولي المشهور رضي الله عنه عن شيخه سيدي
الحارثي بن موسى بن خشان رضي الله عنه عن شيخه

3. **قراءة في متن المخطوط**

هذا الكتاب الذي نحن بصدد دراسته يُصنّف كمخطوط تامّ، في مناقب الشّيخ الكامل «محمّد بن عيسى المكناسي» مؤسّس الطّريقة العيساويّة ودفين مدينة مكناس، يحمل عنوان «أجوبة سيدي أحمد الشّريف على أسئلة أهل الطّريقة العيساويّة» لمُؤلِّفه «أحمد الشّريف» الذي لم نقف له على ترجمة، ولا نعلم إن كان هو المقصود في كتاب «سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء وصلحاء فاس»[1]، عند ذكر من أقبر بداخل «باب الفتوح» من دون إيراد أي تفصيل

(1) سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصّلحاء بفاس، محمد ادريس الكتاني، تحقيق محمّد حمزة بن علي الكتاني، ج. III، دار الثّقافة مؤسّسة النّشر والتّوزيع، الدّار البيضاء، 2004، ص. 466

عن مؤلّفاته أو تفاصيل عيشه.

وقد استُهِلّ النّصّ بالبسملة والحمدله متبوعة بتصلية ثمّ مقدّمة يدور موضوعها حول التّصوّف، حيث كان الاستهلال بتعريف الشّيخ ونسبه وأساتذته وتلامذته وكراماته. ذلك، وقبل الدّخول في دباجة النّص نجد افتتاحيّة طويلة تعكس طبيعة هذه الوثيقة وأهمّيتها، من خلال ذكر عبارات داعية إلى الزّهد، عدم الإسراف، العيش الجماعي، الوحدة ونبذ الفرقة.

إنّ هذا المخطوط هو عبارة عن أسئلة وأجوبة بين طرف مهتمّ بالطّريقة العيساويّة، يتساءل عن تفاصيل عيش شيخها الكامل وعن بعض أحواله، وطرف تكفّل بالشّرح والإيضاح وهو الشّيخ أحمد الشّريف الذي قام بالإجابة على هذه الأسئلة بأسلوب مفصّل ودقيق، فيستهلّ ردّه قائلا: «أما بعد فإنكم يا معشر إخواننا في الله وأحباؤنا من أجله، قد أرسلتم تسألوننا عن بعض أحوال شيخنا وقدوتنا ووسيلتنا إلى ربّنا الشّيخ الكامل القطب الواصل أبي عبد الله سيدي محمّد بن عيسى رضي الله تعالى عنه وأرضاه، وجعلنا في الدّنيا والآخرة في حماه، طالبين منّا الجواب الشافي عمّا سألتم عن كل فصل على حدته».

0.3. الأسئلة والأجوبة الواردة في المخطوط

إنّ أهمّ ما شدّنا في هذا المخطوط هو جمعه لكلّ ما يهمّ أتباع الطّريقة العيساويّة، حيث يجد فيه كلّ مريد ضالّته وكلّ باحث معلومة وفائدة ترشده. وفيما يلي سنقوم بمشاركة هذه الأسئلة مرتّبة كما وردت في النّصّ، من خلال التّفاعل مع إجابات المُؤلِّف.

- السّؤال الأوّل: «هل يوجد عندنا كتاب مخصوص في ترجمة الشّيخ وفي مناقبه دون الكتب الأربعة التي عندكم؟».

وكانت الإجابة أنّ أتباع الشّيخ لم يرثوا كتابا يُترجم للشّيخ، ولكنّهم يمتلكون

الكتب الأربعة المذكورة وبعض شروح حزب «سبحان الدّائم»، ويُضيف أنّ هذه الكتب الأربعة كافية في هذا الشّأن، وذلك لأنّها احتوت على شرح الحزب المذكور، وأنّ جميع المؤرّخين والباحثين عن ترجمة الشّيخ ينقلون منها ويعتمدون عليها، ويشيد في وصف مؤلّف هذه الكتب بأنّه: «من الأئمة المقتدى بهم ومن أهل التحقيق والمعرفة بأحوال النّاس، فمن لا يكتفي بها لا يكتفي بغيرها من باب أولى».

– السّؤالين الثّاني والثّالث: «ما هي الأوراد التي كان يذكرها الشّيّخ إثر الصّلوات؟» و«ما هي الأوراد التي كان يعطيها للفقراء أيضا ويعطيها المقدّمون بعده؟».

وكان ردّ الشّيخ «أحمد الشّريف» عن السّؤالين عبارة عن جواب واحد نظرا لتداخلهما في المعنى، وهي أنّ أوراد «الشّيّخ بن عيسى» كثيرة جدّا، ولا يقدر على حفظها إلاّ من أعطاه الله القدرة على ذلك ووفّقه وهيّأه لها، ثمّ ذكر منها: «الورد الكبير الذي كان يلقِّنُهُ للمتجرِّدين المشتغلين بعبادة الله تعالى وليس لهم شغل دنيوي يشغلهم عنه». والأذكار هي عبارة عن أشعار أو قصائد بلغة التخاطب «الدارجة» وهي عادة تكون من وضع شيوخ تابعينُ لطرق صوفيّة عديدة ويتمتّعون بكلّ التّقدير والاحترام لكنّهم لم يصلوا إلى مراتب الأولياء.

حيث تعتبر هذه الأوراد والأحزاب والأذكار متمّمة للطّريقة التي تمثّل الوصيّة وركيزتها الأساسيّة، وتصنّف إلى ثلاثة أقسام، وهي: «الورد الصّغير والورد المتوسّط والورد الكبير» وذلك حسب التّرقّي في مراتب السّلوك، فالورد الصّغير للمبتدئين والعامّة، والمتوسّط للمتقدّمين والمتعلّمين، والكبير للمميّزين الذين بلغوا درجات عليا من الزّهد. كم تشتمل الطريقة العيساوية على عدد مهمّ من الأحزاب التي تدلّ كلّها على أشكال متعدّدة من فنون المدح والدّعاء.

– السّؤال الرّابع: «هل يوجد مستند الطّائفة في أكل السّموم؟».

وفي هذا السّؤال دلالة على بحث المستفهم عن مستند يوثّق كرامة الشّيخ

في أكل السّموم، وفي هذا السّياق ذكر الشّيخ «أحمد الشّريف» قصّة الأمير الذي دعاه لقصره وقدّم له طعاما مسموما، فخرجت منه أفعى وتمرّغت بين يديه وقبّلت قدميه، فأخذها الشّيخ وأجلسها في حجره، وقد استدلّ المُؤلِّف بحادثة الشّاه المسمومة التي قدّمها اليهوديّ إلى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم. ثمّ خلص إلى أنّ كلّ ما جاز أن يكون معجزة لنبيّ يجوز أن تكون كرامة للوليّ، وقد استدلّ بآية قرآنيّة وحديث لأمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وذلك في إشارة إلى التّأكيد على أنّ أهل الطّريقة يتّبعون السّنّة قولا وفعلا، متجنّبين للبدعة.

وممّا يؤكّد حرص روّاد التّصوّف في الغرب الإسلامي على الطّابع السُّنّي لتصوّفهم، أنّهم كانوا يعتبرون أنّ التّصوّف والشّريعة مسلكان لا غنى عنهما في معرفة الأحكام، وعمادا رئيسا لبلوغ الحقيقة الإلاهيّة، وبالتّالي السّعي إلى الجمع بين السّلوك الإيماني والتّضلّع في الدّين، وهو ما لامسناه في محتوى هذا المخطوط الذي جمع فيه مُؤلّفه كلّ قواعد وأصول الطّريقة العيساويّة، وما يشملها من أوراد وأدعية وأحزاب وكرامات. ومنه أنّ «الجمع بين مطال الدّين والدّنيا، وعالم الغيب والشّهادة هو غاية الجمال الصّوفي، أي بناء شخصيّة مسلمة سويّة، وهو ما يُطلق عليه في أدبيّات الصّوفيّة بالإنسان الكامل»[1].

ولا شكّ أنّ برهان المشيخة هو الكرامة، ودلالتها الرّضا وسكينة القلب، لذلك «اعتبرها أهل الصّلاح على غرار الحكيم التّرمذي الجزء الثّاني والأربعين من الوحي. بحيث يتوصّل السّالك إلى نوع من الامتلاء الإيماني يشبه إيمان الصّحابة، إيمانٌ يَقِرُ في القلب دون تمحّك أو استجلاب، تعقبه سيطرة على صروف الزّمان

(1) نظريّة الجمال الصّوفي لدى الشّيخ القطعاني، خالد التوزاني، أعمال المؤتمر الدّولي الرّابع عن العلاّمة اللّيبي أحمد القطعاني: قراءات في الإصلاح الصّوفي عند العلاّمة أحمد القطعاني، منشورات مركز العلاّمة اللّيبي أحمد القطعاني للثّقافة والدّراسات الصّوفيّة، ليبيا - طرابلس، 2023، ص. 171

والمكان، مع حضور دائم مع الله ومع خلقه»[1].

– **السّؤال الخامس: هل يوجد تأليف للشّيخ في العلوم ومواضيع نبويّة نظما ونثرا؟**

وقد عدّد الشّيخ «أحمد الشّريف» في إجابته على هذا السّؤال ما هو موجود لديهم من كلام شيخهم، كالتّالي: «حزب الإبريز، وحزب الحصن، والاستقامة، ونظم التّائيّة التي أعرب فيها عن نفسه بالقطبانيّة، وقصيدة أخرى قريبة منها، والصّلاة على النّبي صلّى الله عليه وسلّم وبعض الأدعية».

ومعلوم أنّ مفاتيح الطّريقة هي الأحزاب والأوراد، ومنها: «حزب سبحان الدّائم»، «دلائل الخيرات»، «حزب الفلاح»، «حزب الحمد»، «حزب الفتح «و»حزب الحصن» و»حزب الكبير»، كما يؤكد ذلك بعض الباحثين في هذا المجال، أنّ الأساس في الطّريقة العيساويّة تربية روحانيّة مبنيّة على الأذكار والأوراد والتثقيف الدّيني الرّوحاني، وهذا ما كان وما يزال يقوم به مقدّمي الطّريقة وشيوخها منذ بدايات التّصوّف الطّرقي. ومن أهم الأوراد والأذكار في الطّريقة العيساويّة، الورد الأساسي والمعروف «بحزب سبحان الدّايم»، وكذلك كتاب «دلائل الخيرات» للجزولي.

2.3. مصادر المُؤلّف وتواريخها

من مميّزات هذا المخطوط هو تطرّق المُؤلّف لذكر أسباب كتابته لهذا المؤلّف وتوثيق المراجع التي اعتمدها في تحديد كلّ إجابة بدقّة وصحّة، مع ذكر الهدف من ذلك، وهو مخطوط جامع لكلّ ما يهمّ الطّريقة حيث ذكر الجدّ ونسبه وذكر أبناء ابن عيسى الحفيد وهم عشرة، مع ذكر الفروع الذين استشارهم، وقد تبيّن لنا ذلك في قوله: «أمّا بعد قد تحرّكت همّتي إلى وضع مؤلّف في الطّريقة العيساويّة وبيان

(1) تاريخ الصّلاح في مرآة الحياة الرّوحيّة تونسيّا، لطفي عيسى، أعمال النّدوة الدّوليّة الثّانية لقسم التّاريخ حول: التّصوّف والمجتمع في بلاد المغارب، مجمّع الأطرش، تونس، 2023، ص. 12

أصولها وفروعها ومبناها وكيفيّة أفرادها وجموعها، فاستعنت بالله تعالى في ذلك واستشرت مع بعض الإخوان في الله فوافقوا على سلوكي هاتيك المسالك فشرّعت في ذلك مستعينا بالله تعالى ومستمدّا من بركة هذا السّيّد الجليل ومشهدا إلى ظلّه الظّليل. فتوسّطت في هذا الموضوع واقتصرت في هذا المجموع ليكون تنبيها للغافل حتّى تقطّب وفي المرآة أنّه أخذ عن الشّيخ أبي العبّاس الحارثي».

بالإضافة إلى ما سبق، فإنّ هذا المخطوط تضمّن عنصر المقابلة، وذلك من خلال ذكر المُؤلّف لبعض التّقييدات ومقابلتها بالأصل. وبالنّظر لقيمة هذا الشّيخ ومكانته في المجتمع، نجد أنّه جمع بين مميّزات الشّخصيّة الصّوفيّة الأندلسيّة وبين الممارسة الصّوفيّة المشرقيّة، من حيث الحرص على مواكبة مستجدّاتها ونقل أفكارها ومؤلّفاتها، وهو ما نراه في متن هذا المخطوط بالنّقل من كتب الغزالي وغيرها من التي اطّلع عليها وقد وثّقها بالتّاريخ لبيان صحّة نقله ومقابلته، ويتبيّن لنا ذلك في الصّفحة 96 من المخطوط في قوله: «وقد وقفت على تقييد مشتمل على ذكر جدّ شعبهم وفروعهم من زمن الشّيخ إلى وقتنا هذا، وضعه بعض من له اتّصال به وكان خبرة بنسبهم واطّلع على رسومهم لكنّي تركت كتوبة هنا لطوله وكثرة فصوله وأردت الاقتصار على رفع نسبه بل نسب بعض من أدركناه تبرّكا بمن فيهم من الصّالحين». ثمّ أضاف في الصّفحة 99: «لنقتصر في هذا المسطور على هذه الفروع التي هي البعض ممّا اشتمل عليه التّقييد المذكور وقد أيّدت أصولها برسم وقفت عليه تاريخه سنة ستّ وثمانين وتسعمائة (986هـ) فيه أولاد العم».

أمّا الباب الثّاني من المخطوط فجعله في أصول الطّريقة، وذلك من خلال التّعريف بانتماء الشّيخ الجزويّ الطّريقة وقد أخذها عن الأشياخ الثّلاثة عن الجزوي، ثمّ ذكر تاريخ وفاته «سنة أربع عشرة وتسع مائة (914هـ) وقبره بمرّاكش مزارة عظيمة مشهورة بالموقع المعروف». وهنا يشير إلى قيد مقابلة النّسخة قائلا: «انتهى نسخة من المختصر الغزالي وفي الصّحاح».

خاتمة

تُعدّ المخطوطات أحد أهمّ المصادر التّاريخيّة التي ساعدت على دراسة التّصوّف ووثّقت لنا التّطوّرات التي شهدها منذ بدايات التّصوّف لدى الزّهاد، إلى تصوّف الأولياء ومريديهم وتعدّد طرقهم، ثمّ التّصوّف المؤسّساتي الذي يضمّ مؤسّسة الزّاوية. وهذا يجعلنا نعيد النّظر في هذه الكتابات التي نُسِخَت بأيادي المتصوّفة وتابعيهم من الذين يعيشون حالة من العلوّ الرّوحي وهم يخطّون بأقلامهم وأمدّتهم لفظ الجلالة واسم الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، ويرسّخون بسموّ ذواتهم أحرف أسماء شيوخهم.

وهنا تبرز الغاية من هذه المقالة التي حاولنا من خلالها الاطّلاع على مخطوط، ربّما يكون متاحا للجميع من منظور محتواه المعرفي، ولكنّنا تناولناه من جانبيه المادّي والشّكلي. حيث لاحظنا من خلال حركات الحروف وتنوّع الخطوط، ما وراء النّصّ المكتوب. وهو أسلوب مختلف للنّاسخ الصّوفي الذي يعبّر بالخطّ ما يختلجه من أحاسيس وعقائد متجذّرة فيه، وهذا ما يمكّننا من دراسة خصال أتباع هذه الطّريقة وغيرها من الطّرق الصّوفيّة بشكل مختلف انطلاقا من المعاينة المادّية للمخطوط بدءا بمحمله وأدوات توثيقه وصولا إلى نساخته ثمّ مقابلته وترقيمه.

الموشحات الأندلسية عند الطريقة العيساوية، بين تحررات القصيدة التقليدية، وانطلاقات التأويلات البلاغية

د. عطوة مضعان مسلم أبوغليون — الأردن

ملخص:

الموشحات لون شعري غنائي مبتكر مولد، ازدهر في البيئة الأندلسية، وفيها تطور كما ونوعا، ومنها انتشر إلى غيرها من البلاد، لا سيما بعد سقوط الأندلس، فانتقل من الأندلس إلى شمال أفريقيا، وفيها شاع ذكره، وذاع خبره، وزاد تداوله.

والموشحات بداية شاعت بين الناس كشعر مغنى، وارتبط وجوديا بمجالس الغناء والمسامرات والمنادمات في بيئات الانحراف والترف، وتلك المجالس كانت تلبي رغبات الندماء وتحقق طلباتهم، وهم، غالبا، ممن ضعف ورعهم، وقل تدينهم، في زمان تسلط فيه أولئك الندماء على الخلفاء، وابتعد فيه الفضلاء والعقلاء عن مجالس الأمراء.

ثم ازداد انتشاره بين الناس، واستساغه قوم لم تكن لهم رغبة بمجالس أهل الرغد والترف، فتوسعت آفاق استخدامه، ولم يعد محصورا في مجالس اللهو والشراب، والمنادمات، والترفيات، والترفيهات، بل تولدت استخدامات عكسية عند الطرق الدينية، ليعكس الأغراض الدينية المتنوعة؛ كالزهد، والانقطاع للعبادة، وغير ذلك من الأغراض التي ناسبها الإنشاد، فاستخدمته الطرق الصوفية، وانتشر بين أتباعها، ومنها الطريقة العيساوية، وهي من طرق التصوف في الشمال الإفريقي، فامتزجت مبادئ التصوف، حسب اختيارات الطريقة العيساوية، مع الفن الأندلسي

الرطب الرقيق، فأنتج هذا التمازج لونا من الموشح الإنشادي الديني، سواء أكان إنشادا مجردا، أم مقترنا بآلة، وسواء أكانت المعاني ظاهرة، أم باطنة تخالف ظاهر لفظها، فكانت أبرز مظاهره تلك الموالد التي ازدهرت مدة من الزمن، وانتشرت في البلاد، وصار لونا من الفن له متابعوه، ودارسوه، وحافظوه.

والبحث وصفي في أغلبه، وليس نقديا ولا فقهيا، فهو يبحث في الجانب الأدبي التصويري البلاغي، مع الاستعانة ببعض الشواهد الشعرية، بقدر حاجة البحث، دون دخول في جانب الأحكام التكليفية التشريعية.

كلمات مفتاحية: العيساوية، الموشحات، البلاغة، المصطلح الصوفي، فن المدائح.

مقدمة

الموشحات؛ لون شعري إنشادي، أشرقت شمسه في بيئات الترف، وأزمنة الترفه، وسعة العيش، وغدق المال، ورقة النفوس، ورهافة القلوب، ونما وازدهر في بلاد الأندلس وما جاورها، ومن سامرها، وأغربت شمسه في المشرق، بعد أن نضجت أغصانه، وأينعت ثماره، وفاحت أزهاره، وأغلقت أقفاله.

فما يزال المتأخرون يميلون للتسهيل في النظم الشعري، ويحاولون الابتعاد عن قيود الأولين المتينة الرصينة في النظم، حتى ألفت نفوسهم القفز على أسوار الشعر المتينة، والتمرد على قوانين من سبقهم من فحول الشعراء، إلى أن وصلوا إلى تحطيم باب القوانين الشعرية، فكانت النتيجة أنهم اخترعوا قصيدة التوشيح، واهتدوا إلى تركيبة الموشح، ولا شك أن الشعراء أعرضوا عنه، بداية الأمر؛ لأنهم رأوا فيه خروجا عن القواعد المرعية والأصول المتوارثة، ونقضا للقوانين المتبعة والمحمية التي سار عليها الفحول جيلا بعد جيل، حتى جاء جيل تقبله، بل رأى فيه تطويرا شعريا.

وهنا أذكر أن بعض فنون الشعر، أو أوزانه، ما تزال متداولة بين شعراء أهل البوادي دون تدوين لها، بل تتوارثها أجيال بعد أجيال، وربما ضاعت بعض أوزانها؛ لقلة الاستعمال؛ وهجر الناظمين لها؛ لصعوبتها، أو ثقلها.

والموشحات لا تفترق عن الأشعار الشعبية كثيرا، لا سيما في تحررها من قيود القصيدة التقليدية المعهودة، وهذا ما دعا بعض الشعراء إلى ترك النظم على منوال الموشح؛ لأنه نزول من قواعد الشعر المعتادة إلى النظم العامي في الموشح.

وعندما بدأت مدن الأندلس تسقط واحدة بعد الأخرى، وأنشأت محاكم التفتيش؛ التي نغصت على المسلمين الأندلسيين حياتهم، وضيقت عليهم في دينهم، كان لزاما أن يفروا بدينهم وأرواحهم إلى شمال إفريقيا، ففر المسلمون الأندلسيون، من بقايا مدن الأندلس، لا سيما غرناطة، هربا من ظلم محاكم التفتيش، وحملوا معهم أوجاعهم، وآلامهم، وقهرهم، وذكرياتهم، عدا أنهم حملوا ما تحفظه ذواكرهم من شعر وموشحات، حفظته الأحفاد عن الآباء عن الأجداد، عدا أنهم أبدعوا في نظم مخزون جديد من شعر الموشحات، وهكذا استمر التطوير والنقل حتى وصل إلينا.

أما الطريقة الصوفية العيساوية فهي تعد الحاضنة الأكبر للموشحات في ليبيا، ومنها انتشرت بين العوام في البلد، لا سيما في المناسبات الدينية المختلفة؛ وأهمها الموالد التي تلتزم الطريقة العيساوية بإحيائها والاحتفال بها.

وقد تسمى الموشحات محليا بأسماء محلية أخرى، فهي تسمى (فن المالوف) لا سيما في ليبيا، والمالوف كلمة مخففة من كلمة (المألوف)؛ اسم مفعول من الفعل (ألف)، سهلت فيه الهمزة على لهجة من يسهل الهمزات، بمعنى ما ألفه الناس واعتادوه، وهو فن غنائي شعبي، لا يتقيد بوزن، ولا قافية، أساسه الموشحات، مع أنه يخلط غيرها بها، وأشهر أغراضه المديح النبوي، فما يزال فن المالوف، أو الموشحات، حيا في ذواكر العوام الليبيين، عصيا على التلاشي من حاضرهم كما كان جزءا من ماضيهم.

وتأتي هذه المقالة البحثية (الموشحات الأندلسية عند الطريقة العيساوية، بين تحررات القصيدة التقليدية، وفضاءات التأويلات البلاغية) لدراسة استعمالات الموشحات الأندلسية عند الطريقة العيساوية الجزولية، سواء أكان في المدائح النبوية، أم في غيرها، مع بيان تأويلاتها البلاغية، وما هي أهم استعمالاتها عندهم.

المبحث الأول: الموشحات الأندلسية، صيغها، وأوزانها، وخصائصها اللغوية والإيقاعية، وسماتها المميزة.

الموشحات لها لغة شعرية خاصة بها، فهي تركت اللغة المعتادة بقوتها وجزالة مفرداتها، وسبك جملها، لتنحو إلى مقام الرقة والسهولة، والسلاسة؛ فهي لغة من يحسن صناعة الحب والغزل، ويفتح قلبه لانطلاقات الحب الروحي، متجاوزا حدود الألفاظ الشائعة لينطلق قلبه من طرف لسانه بسلاسة ورقة وارتجالية لا تكلف فيها؛ فالموشح ينطلق بك في فضاءات البلاغة التصويرية، والرقة التي قد لا تجدها في القصيدة التقليدية، لذا شقت طريقها إلى قلوب المتصوفة، ومنهم أتباع الطريقة العيساوية الجزولية، التي أتقنت استعمال هذا النوع من الشعر، وألفته، وألفت فيه، ونظمت منه ألوانا متنوعة.

وإن الموشح الغنائي يتدفق مضامين عميقة، ومعاني دقيقة، لها تأويلات بلاغية واسعة، لا تقل عن دلالات الملفوظ اللساني، بل ربما زادت عليه؛ لذا تدخل القلوب وتنفذ إلى حجراتها، وتذوب فيها المشاعر، وتذبل بها العيون، وتنطق بسببها الألسنة، وتسيل منها القلوب مشاعر وعواطف.

ولا جدال أن قصيدة الموشح تعد أحد صور الخطاب الشعري، بل هو أصعبها تحليلا وتأويلا، بسبب صعوبة التكهن بمضموناته البلاغية الكاملة، لتعدد التأويلات المحتملة الكامنة، وتنوع الصور الفنية، وتعدد آفاق استنتاج الدوافع النفسية التي ينطلق منها شاعر الموشح، وربما ارتبط الموشح بتنوع المخاطبين تنوعا معرفيا وعمريا وثقافيا.

لذا جاء هذا المبحث ليبحث في بنية الموشح، بدءا بتعريفه في اللغة والاصطلاح، ثم نتعرف إلى أهم خصائصه وسماته المميزه له، وذلك في مطلبين:

تعريف الموشح، لغة واصطلاحا

وفيه نبحث الأصل اللغوي لمصطلح الموشح، ثم تعريفه عند أهل الاصطلاح.

تعريف الموشح في اللغة

الموشح مفرد جمعه موشحات؛ وهو اسم مفعول من الفعل المزيد بالتضعيف (وشح)، والفعل الثلاثي «(وشح) الواو والشين والحاء: كلمة واحدة، الوشاح[1]، وتوشح بثوبه، كأنه جعله وشاحه، وكذا اتشح به، وشاة موشحة: بجنبيها خطان»[2].

«والوشحاء من المعز السوداء الموشحة ببياض»[3].

فالموشح لغة يدور حول مخالفة لون جزء من الشيء اللون الكلي له.

تعريف الموشح في الاصطلاح

يتفق المنصفون من الناقدين أن الموشحات لون من ألوان الشعر العربي، وجودا، وجذورا، وازدهارا، ولا أعلم في ذلك خلافا إلا في نطاق الافتراءات الاستشراقية والتحكمات الأكاديمية الغربية التي تشكك في كل ما أصله عربي، سواء أكان في الإنسان، أم في الثقافة، أم في التاريخ، أم في الحضارة، أم في النتاجات الإنسانية، وبما أن الموشح لون شعري امتاز بخصائص تميزه عن أنواع الشعر الأخرى فإن تعريفه بخواصه هو الشائع عند المعرفين من الناقدين والباحثين.

ومن أشهر تلك التعريفات تعريف ابن سناء الملك أن الموشح هو: «كلام منظوم

(1) (الوشاح، بالضم والكسر)؛ انظر: القاموس المحيط، محمد الفيروزآبادى، تحقيق محمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 2005م، ص 246. وكذلك: تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي، تحقيق: جماعة من المختصين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1965 – 2001م، ج7، ص 207.

(2) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 10979م، ج6، ص 114.

(3) المحكم والمحيط الأعظم، على بن سيده، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م، ج3، ص 469.

على وزن مخصوص، وهو يتألف في الأكثر من ستة أقفال وخمسة أبيات، ويقال له التام، وفي الأقل من خمسة أقفال وخمسة أبيات، ويقال له الأقرع؛ فالتام: ما ابتدئ فيه بالأقفال، والأقرع: ما ابتدئ فيه بالأبيات».

فمثال التام موشح الأعمى، وهو «الذي سارت به الركبان»:

ضاحك عن جمان سافر عن بدر ضاق عنه الزمان وحواه صدري

فهذا الموشح ابتدئ بقفله.

ومثال الأقرع:

سطوة الحبيب أحلى من جنى النحل

وعلى الحبيب أن يخضع للذل

أنا في حروب مع الحدق النجل

ليس لي يدان بأحور فتان من رأى جفونه قد أفسدت دينه

فهذا الموشح أبتدئ ببيته[1].

وهذا التعريف ليس مانعا، ولا جامعا؛ لأنه يدخل في الموشح ما ليس منه.

وعرفه الزبيدي بقوله: «التوشيح: اسم لنوع من الشعر استحدثه الأندلسيون، وهو فن عجيب له أسماط وأغصان وأعاريض مختلفة وأكثر ما ينتهي عندهم إلى سبعة أبيات»[2].

وعليه فإنه يمكن لنا أن نعرف الموشح بأنه: (لون شعري غنائي مستحدث، امتاز برقة ألفاظه، وسلاسة أوزانه، وسهولة كلماته؛ جمع بين اللغة الفصحى واللهجات العامية، وتحرر من الأوزان التقليدية والقوافي المعهودة، وأغلب أغراضه الوصف والغزل).

(1) دار الطراز في عمل الموشحات، أبو القاسم بن سيناء الملك، دار الفكر، دمشق، طذ، 1949م، ص 25.

(2) تاج العروس من جواهر القاموس، مصدر سابق، ج7، ص 210.

(لون، أو صنف شعري... فهو شعر؛ بمعنى أنه لون من ألوان الشعر العربي، وليس قسيما له، أو لونا جديدا من ألوان الكلام الأدبي، بل قسم من أقسام الشعر العربي، يختلف عن القصيدة التقليدية في تعدد قوافيه، وتنوع أوزانه، واختلاف رويه.

(غلبت عليه رقة... الموشح شعر رقيق، ونجد تلك الرقة واضحة في سلاسة ألفاظه، وعذوبه معانيه، وجمال تصويراته، وكما أن الوشاح في أصله لملابس النساء، والنساء تناسبهن الرقة في غالب أحوالهن، فناسبت رقة معاني الموشح أن يشبه بما رق لباسه من ألبسة النساء، فالوشاح خط أو خطان في الشيء فكذا الموشح فيه خرجة تخالف أصل البيت، فلغة الموشح، غالبا، تكون فصيحة لكن عند الخرجة يستخدم الوشاح اللغة العامية الأندلسية أو غيرها من العاميات.

(جمع بين اللغة الفصحى واللهجات العامية

فلغته خليط بين اللغة الفصحى والعامية...

(وتحرر من الأوزان التقليدية والقوافي المعهودة

فهو شعر تحرر من القيود التي قيد بها الشعراء الأولون شعرهم من حيث القافية، والوزن، والروي، فهو شعر متعدد القوافي، ومتنوع الأوزان، ومختلف الروي.

خصائص الموشح اللغوية وسماته المميزة.

تتميز قصيدة الموشح عن القصائد الأخرى التي ابتدعها الشعراء أن لها سمات خاصة بها تتميز بها عن غيرها من أصناف الشعر، ولمعرفة خصائصها البلاغية والشعرية، واللغوية؛ التركيبية منها والإفرادية، لا بد لنا، بداية، أن نفهم خصائص البيئة التي ازدهرت فيها، وأن نتصور طبيعة المجالس التي كانت تلقى فيها تلك الموشحات.

إن الموشحات قصيدة غنائية في أصلها، فهي أغان ألقيت في مجالس اللهو

والطرب، لذا نجد أن وزنها منوع من فقرة إلى أخرى، لأن الغناء لا يستصحب فيه الضبط الشعري المعتاد من حيث الوزن، والقافية، والروي، فالإنشاد الغنائي تضبطه أوزان الألحان الغنائية، حسب ذوق المنشد، وما يسير وفق نسقه الصوتي والأدائي، وهي ما تسمى بالمقامات الموسيقية، لذا فإن فيه تنويعا، واختلافا في الوزن والقافية والروي، وهذا التنويع غير خاضع لأوزان الخليل بن أحمد، فهو شعر يلحن في لحظته، ويحفظ في المجلس ذاته الذي غني فيه، إذ أن مجالس اللهو كانت مليئة بالشعراء والجواري والقيان، وكان الشاعر يصور تلك المجالس، وما يدور فيها، على صورة شعر، فيلقي القصيدة مرة واحدة، فتتلقفها القينة[1] حفظا من قراءة واحدة غالبا، وتعيدها ملحنة مغناة بصوتها، وقد تزيد فيها ألفاظا ليست من الأصل، وقد تنقص منها، وقد تستبدل لفظة بغيرها تراها أفضل من أصلها الذي قاله الشاعر أولا، وهذا التنافس الشعري والغنائي من الشعراء والمغنين سببه رغبتهم في الانتفاع المالي من عطايا الحاضرين وهداياهم، لأن تلك المجالس اقترنت بحضور الخلفاء وكبار رجال الدولة لها.

ومن ينظر في الموشحات الشعرية يجد أنها تمتاز عن الشعر التقليدي بخمسة خصائص رئيسة؛

1 - **من ناحية القوافي.**

ازدهرت الموشحات في بيئة ترف وتحرر، إلى حد ما، لذا نجد أن الموشحات أخذت من هذه البيئة بعض خصائصها، فتحررت من بنية القصيدة التقليدية؛ فهي شعر متعدد القوافي، لا يلتزم بقافية واحدة محددة في القصيدة الواحدة، بل نجد لها عدة قواف في ذات الموشح، بخلاف الشعر التقليدي الذي يلتزم بقافية واحدة من أول أبيات القصيدة إلى آخرها.

---

(1) القينة هي المغنية.

عدا أن رويها، أيضا، يكون متغيرا، وليس موحدا كما في قصائد الشعر القديم.

2 - من ناحية الأوزان الشعرية.

أما من حيث الأوزان الشعرية فالموشح شعر متعدد الأوزان، فلا وزن واحدا له، بل نجد له أوزانا متعددة في القصيدة الواحدة.

«وأوزانه كثيرة؛

منها: «مستفعلن فاعلن فعيل» مرتين، مثال:

يا جيرة الأبرق اليمان - هل لي إلى وصلكم سبيل

ومنها: (فاعلاتن فاعلن مستفعلن فاعلن)، مرتين؛ مثل موشحة ابن سناء الملك المصري المتوفى سنة 608هـ:

كللي، يا سحب، تيجان الربى بالحلي - واجعلي سوارك منعطف الجدول»[1].

ويميل البعض لإحصائها وعدها، فيقول أحمد المجذوب: «وأعداد أوزان الموشحات تكاد تحصى»[2].

لكن يتبين لنا من خلال النظر والبحث أنه ليس ثمة وزن واحد للموشح، فشعراء الموشحات لم يسيروا على وزن واحد في نظم قصائد التوشيح، والسبب ببساطة أن الموشح في أصله خرج عن الأصول الخليلية في الأوزان، فهو شعر حر طليق من قيود البحور الخليلية، لذا نجد أن بعض المؤلفين الأقدمين أعرضوا عن ذكره في كتبهم في بداية انتشاره؛ لأنهم رأوا فيه لونا شعريا لا يتفق مع ضوابط الشعر المعهودة عندهم والتي توارثوها عمن سبقهم.

---

(1) أهدى سبيل إلى علمي الخليل، محمود مصطفى، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، طذ، 2020م، ص 113.

(2) المرشد إلى فهم أشعار العرب، عبد الله المجذوب، دار الآثار الإسلامية، ط2، 1989م، ج 5، ص 588.

«ونلاحظ أن المستشرق الألماني «هارتمان» قد حاول إرجاع أوزان الموشحات إلى (146) وزنا، أو بحرا، مشتقة من بحور الشعر العربي الستة عشرة، ولكن لا يمكننا أن نرى في هذه المحاولة إلا التكلف والتصنع، إذ هناك موشحات تشذ عن الأوزان التي ذكرها هارتمان في كتابه ولا تخضع لها»[1].

3 - **بنية قصيدة التوشيح، وصيغها.**

القصيدة التقليدية العمودية المعتادة تتكون من أبيات، وكل بيت فيه شطران متساويان، والشطر يسير ضمن مجموعة أوزان لا تختل ولا تنقص في عدد تفعيلاتها، أما الموشح فقد خرج عن التركيبة المعتادة في الشعر العربي العمودي، فهو يختلف في تركيبته عن الشكل التقليدي لبيت الشعر، فيبدأ بالمطلع ويختتم بالخرجة، والخرجة هي القفل الأخير ولا تلتزم بقواعد اللسان العربي الفصيح.

و«الموشحة تتألف من قفل يسمى مركزا، وتتعدد أجزاؤه أو شطوره، ويليه غصن متعدد الأجزاء، أو الشطور، وبينما تتحد أجزاء الأقفال التالية مع الأجزاء المقابلة لها في القفل الأول، سواء في الوزن أو القافية، تختلف أجزاء الأغصان التالية مع أجزاء الغصن الأول في قافيته، فلكل غصن قافية تتحد في أجزائه، أو شطوره، مع اتفاق أجزاء الأغصان جميعا في الوزن، والموشحة، بذلك، تتألف من مجموعتين من الأجزاء، أو الشطور، مجموعة تتحد أجزاؤها المتقابلة في الأقفال المتعاقبة في الوزن والقافية، ومجموعة تتحد أجزاؤها في الوزن وحده دون القافية فإنها تتخالف فيها دائما، وهما، بهذه الصورة، يشبهان الوشاح»[2].

أما الغصن، وجمعه أغصان فهو «الأبيات التي تتألف منها الموشحة والأزجال»[3].

(1) دار الطراز في عمل الموشحات، مصدر سابق، ص 14.

(2) تاريخ الأدب العربي، شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط1، 1995م، ج8، ص 146.

(3) تكملة المعاجم العربية، رينهارت دوزي، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ط1، من 1979 - 2000م، ج7، ص 411.

والموشح المثالي يتكون، غالبا، من ستة أقفال، بينها خمسة أغصان.

يقول ابن خلدون: «وأما أهل الأندلس فلما كثر الشعر في قطرهم، وتهذبت مناحيه وفنونه، وبلغ التنميق فيه الغاية، استحدث المتأخرون منهم فنا، منه، سموه بالموشح، ينظمونه أسماطا أسماطا، وأغصانا أغصانا، يكثرون من أعاريضها المختلفة، ويسمون المتعدد منها بيتا واحدا، ويلتزمون عند قوافي تلك الأغصان وأوزانها متتاليا فيما بعد إلى آخر القطعة، وأكثر ما تنتهي عندهم إلى سبعة أبيات، ويشتمل كل بيت على أغصان عددها بحسب الأغراض والمذاهب، وينسبون فيها، ويمدحون، كما يفعل في القصائد، وتجاروا في ذلك إلى الغاية، واستظرفه الناس جملة الخاصة والكافة؛ لسهولة تناوله، وقرب طريقه»[1].

4 – أغراضة الموضوعية.

أغلب الموضوعات التي تناولتها الموشحات هي الموضوعات التي يناسبها اللفظ الرقيق والجمل السهلة، كالغزل، والوصف، والتشبيب، والوعظ، والتذكير، لا اللفظ الجزل والصعب، كالهجاء والفخر، لذا لا تجد في الموشحات بعض الأغراض الشعرية التي لا تناسبها رقة الألفاظ؛ كالهجاء، والذم، إلا نادرا، وعلى قلة.

«والملاحظ في الموشحات أن ناظميها أطالوا في الوعظ والتذكير، وهذا مناسب للإنشاد والغناء في المجالس والاحتفالات، ولم يتطرق شعراء المديح النبوي في الموشحات إلى نظم السيرة، والمعجزات، والروايات الغيبية؛ لأن شاعرية الموشح وإيقاعه لا تسمح للناظم أن ينقاد إلى النظم المجرد»[2].

---

(1) ديوان المبتدأ والخبر، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1981م، ج1، ص 817.

(2) المدائح النبوية حتى نهاية العصر الملوكي، محمود سالم محمد، دار الفكر، ط1، 1417هـ، ص 348 – 349.

عدا أن الموشح يمتاز بالوحدة العضوية والموضوعية للقصيدة كلها، وهو في ذلك يخالف الشعر القديم، فالشعر القديم يقوم على وحدة البيت دون القصيدة؛ فكل بيت شعري يستقل عما يليه بفكرته، وعما قبله، إلا نادرا، وفي حالات شاذة.

أما الموشح ففيه وحدة عضوية، فنجد تسلسلا متينا في أفكار البيوت الشعرية لأنها، في العادة، تقوم على سردية شعرية لوصف أحداث وقعت، أو وصف صورة طبيعية واقعية، فإن زحزح بيت عن مكانه في القصيدة اختل المعنى الكلي في القصيدة، واهتزت الصورة الشعرية التي تعرضها القصيدة.

5 - **قصيدة الموشح تقوم، غالبا، على الارتجال.**

الموشح شعر ارتجالي نشأ في بيئة المنافسة بين الشعراء، وتختلف قدرات الشعراء في الارتجال، وبناء عليه يجود الشعر أو تقل جودته، وعلى ذلك تبنى المكافآت المالية من الخلفاء والأغنياء، وهؤلاء الشعراء يملكون مخزونا جيدا من الشعر المحفوظ، ومدربون على ترتيب الكلمات وتنظيم الأفكار، ولا يحتاج شعرهم إلى التنقيح والتجويد، لعدم التزامه بالوزن والقافية والروي، بخلاف الشعر الجاهلي الذي كان يقوم على التجويد والتنقيح والسعي نحو الكمال في نظم الألفاظ وترتيب المعاني في البيت الشعري والالتزام بالوزن والقافية والروي.

فعلى سبيل المثال نجد ابن الخطيب الأندلسي في قصيدته الموشحة (جادك الغيث) المشهورة يقول في مطلعها:

(جادك الغيث إذا الغيث همى   يا زمان الوصل بالأندلس

لم يكن وصلك إلا حلما   في الكرى أو خلسة المختلس)

فهذه القصيدة تبدو أنها قيلت في مجال المنافسة بين الشعراء الوشاحين على قدرة الارتجال، فهو يصف جنائن الأندلس وجمالها، ومجالسها التي كانت تقام في الطبيعة بين الورود والأزهار والمياه الرقراقة، (وقد عارض فيها موشحة ابن سهل الإسرائيلي الإشبيلي، التي مطلعها:

هل درى ظبي الحمى أن قد حمى　　قلب صب حله عن مكنس؟

فهو في حر وخفق مثلما　　لعبت ريح الصبا بالقبس)[1].

وعلى هذه المساجلات الشعرية كانت تبنى المكافآت المالية من الخلفاء والأغنياء.

والشعراء الوشاحون متمرسون على ترتيب الكلمات، وتنظيم الأفكار بسلاسة، ولا يهتمون بتنقيح الأوزان وتجويد القوافي، بخلاف الشعر التقليدي الذي كان يقوم على التجويد والتنقيح والسعي للوصول إلى تمام النظم الشعري وكماله؛ وزنا، وقافية، ورويا، فالتنقيح عند الأقدمين يعد جزءا أساسيا من ذائقتهم الشعرية، لذا جاءت لغتهم بدوية صعبة المفردات، جزلة التراكيب.

المبحث الثاني: الموشحات الأندلسية عند الطريقة العيساوية، وأغراضها الاستعمالية.

الطرق الصوفية، بعمومها واختلاف مناهجها، تتفق على استخدام الموشحات في مناسباتها الاحتفالية، لا سيما في المدائح النبوية، وفن المديح النبوي هو نشاط شعري ارتبط في عصرنا بالتصوف، إلى حد كبير، ومن تلك الطرق الطريقة العيساوية الشاذلية، التي انتشرت في عدة بلدان في الشمال الإفريقي، ولها حضورها، ومؤيدوها.

وسنبحث هنا أهم استخدامات الموشحات عند الطريقة العيساوية، ودلالات استعمالاتها عندهم، ولا شك أن صاحب الدار أدرى بما فيها، وأعلم بأسرارها وخفاياها، وإن أشهر مؤلفات الطريقة العيساوية في هذا الباب هو كتاب: «مواجيد المحبين وأشواقهم لسيد المرسلين» الذي نجد فيه تتبعا تاريخيا، وتدرجا وصفيا

(1) الإحاطة في أخبار غرناطة، لسان الدين الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ، ص 14.

لفن المديح من بداياته الأولى حتى عصرنا الحالي، لذا سيكون عمدتنا في الباب، ومرجعنا للإحالة والنقل، ومعتمدنا في توثيق القصائد والموشحات التي استعملها أتباع الطريقة العيساوية.

وفيه مطلبان رئيسان:

استعمالات الموشحات عند الطريقة الصوفية العيساوية.

الموشح، كما سبق بيانه، شعر رقيق اللفظ، أنيق المعنى، واسع الدلالات، شاسع التصويرات، اعتمد على المقطوعة الشعرية الكاملة للقصيدة، مع تنوع قوافيه، وأوزانه، ورويه؛ وارتبط في الأذهان بالترف، ومجالس الطرب، واللهو، والمجون، لكن نشأ تيار من الناظمين للموشحات الذين رأوا أن بإمكانهم أن يكسروا هذا العرف، وأن يعاكسوا تلك الحالات الشعرية للنظم، وأن يغيروا موضوعات قصيدة الموشح، فعاكسوا تلك الأغراض ونظموا في الأغراض الدينية، كالزهد، والمدائح، وغيرها، وهذا ما اعتمدته الطرق الصوفية عموما، ومنها الطريقة العيساوية، التي اعتمدت على الموشح في إثراء مناسباتها الدينية واحتفالاتها الموسمية، فأخذت من الموشحات التي نظمها الشعراء السابقون ما يناسبها، فضلا عما نظمه شيوخها وأتباعها من قصائد موشحة.

والاستعمال الأشهر للموشحات عند أتباع الطريقة العيساوية كان في المديح النبوي، وهذا أمر منتشر بينهم، ومشتهر عنهم، ويتميز هذا النوع من المدائح أنه يختلط فيه الفصيح بالعامي، والعامي أكثر شيوعا فيه، بل هو الغالب، والمديح، كفن، مؤثر مجتمعي في الفنون العامية، فنجد أن كثيرا من الفنون العامية الشعبية هي فنون صوفية ابتداء انتقلت إلى العوام بالتأثر[1].

---

(1) مواجيد المحبين وأشواقهم لسيد المرسلين، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طص، 2017م، ص 11.

وأهم خصائص هذه المدائح ما يلي:

1 - تصاغ موشحات المدائح صوتيا، فالإنشاد الصوتي للموشح، في المديح، غالبا يكون بأداء صوتي مجرد عن مصاحبة نغمات الآلات الموسيقية، على اختيار شيخ الطريقة القطعاني(1).

2 - الإنشاد نوع من الأداء السماعي يقترن برفع الصوت مع تجويده وترنيمه عند إلقاء الأبيات الشعرية المختارة، ولا ألحان ثابتة لها يؤديها المنشد حسب اجتهاده وإمكاناته الصوتية(2).

3 - الإنشاد الصوفي العيساوي للموشحات، غالبا، إنشاد جماعي، وقل أن يكون إنشادا فرديا.

4 - الصورة البيانية في الموشحات عالية المستوى، بل ربما تجاوزت المألوف التصويري في الشعر التقليدي، وذلك بالانتقال من التصوير السردي المعتاد إلى التصوير الإشاري، فضلا عن توفر كم كبير جدا من البديعيات البلاغية في قصيدة الموشح.

دلالات الموشحات البلاغية عند الطريقة العيساوية.

الألفاظ قوالب المعاني وضعا، فلا انفكاك بينهما، لذا فكل لفظ له معاني دلالية وسياقية وترابطية، والأصل هو التناسب بين اللفظ ومعناه؛ فاللفظ يدل بذاته على معناه، كما يدل بظاهره على المعاني التي وضع لها، ما لم تدل قرينة على إرادة معنى باطن سيق اللفظ لبيانه غير المعنى الظاهر المتبادر، وهنا نتكلم بإيجاز لا بتحليل دقيق، أي بالمعاني الشمولية السياقية لبنية القصيدة، أو البيت الشعري ككل، وليس كمفردات منفردة اجتمعت لتكون القصيدة، أو المقطوعة الشعرية،

---

(1) نفس المصدر، ص14.

(2) نفس المصدر، ص15.

بمعنى أن المعاني عند الصوفية قد تتجاوز دلالات الألفاظ على المعاني المعهودة، وهي: المطابقة، والتضمن، واللزوم، فهم ينتقلون كثيرا من المعاني الظاهرة إلى الدلالات الإشارية، وهي شائعة الاستعمال عندهم.

والشعر بذاته قوالب لفظية تحمل معاني مترابطة ومضامين معهودة أو مبتكرة صاغها الشاعر على وزن بحر معين، أو بحور متعددة، كما هو حال الموشحات.

وفي جانب آخر فإن لبحور الشعر، ومنها الموشحات، جانب إيقاعي؛ فثمة بحور شعرية تصلح للإنشاد والغناء، ولها نبرة صوتية غنائية يسهل صياغتها إنشادا، وتجري على اللسان عند تلحينها، ومنها الموشحات التي تجري على اللسان حال الإنشاد.

إذن الموشحات فيها جانبان:

1 - جانب المعنى الذي تحمله كلماتها وجملها، لا سيما الجانب التصويري الذي تتميز به الموشحات كثيرا، وتحليل الخطاب الشعري ليس أمرا سهلا؛ لأنك لا تكتفي بالظاهر وحده، بل تنزع إلى الغوص في المعاني الباطنة، وهو وعر بوعورة ما يضمره الشاعر، أو يظهره، فالمعاني مرتبطة بألفاظها ظاهرا، لكن الألفاظ محتملة، وقد تتعدد الاحتمالات للفظ الواحد، وعليه فالحقيقة الكاملة كامنة في ذهن الشاعر، وما نفهمه هو الظواهر الأغلبية الظاهرة من المعنى الكلي، غالبا، فتأويلنا للنص يكون حسب ما لدينا من موارد تحليلية فقط، لذا نبقى ندور حول منطوق اللفظ أكثر من الغوص في فحوى الخطاب وإشارته.

2 - جانب الإيقاع والوزن؛ الذي تأنس النفس به، وتألفه، وتتفاعل معه، لأن الموشحات ذات أوزان سهلة رشيقة أنيقة يسهل تلحينها وغناؤها وإنشادها.

وهنا أتكلم عن الموشحات ذات المضامين الهادفة والمقبولة دينيا، ولا أقصد بها المضامين الشاذة المخالفة لديننا الحنيف وأحكامه الشرعية الثابتة التي قررتها

النصوص الشرعية، ولا أقصد ما يخالط بعض المجالس من مخالفات، أو يكتنفها من محرمات، كمجالس الخمر، وغيرها.

وفي سياق متواز فإن المدائح النبوية أخذت من الموشحات مضامين عديدة، حيث وظف المداحون الموشحات ضمن مدائحهم، فكانت الموشحات داعما موضوعيا للمدائح من حيث ثراء اللغة، ومن حيث جماليات المعاني الغزيرة في حب النبي، صلى الله عليه وسلم، وآله، وصحبه.

أما أهم أغراض استعمالات الموشحات عند الطريقة العيساوية، فهي:

1 - **مناجاة الله تعالى، ومثالها:**

يا رب غيرك ما يرتجاشي	**ما جاك سائل روح بلاشي**
الحمد لله على ما أعطاني	**اللي جعلني من أهل الإيمان**
كلمه خفيفه على لساني	**يوم القيامه ما يوازنها شي**
لطيف بعبده السراير عالم	**لا كيفا سلطان لا شبها حاكم**
يوم القيامة يرد المظالم	**مثقال ذرة ما يتركهاشي**
في وقت شيبي قد زاد عيبي	**مصعب دوايا نا يا طبيبي**
إن ما عفى عني مجيبي	**اعلم ما بيا للنار ماشي**
يا عالم السر مالي وسيله	**إلا محمد مولى الفضيلة**
اعف عليا من ظلم ليله	**ليله طويله ما تنحكاشي**
لا نلت زادا لا لي بضاعه	**ليحضر كله وقت الإجاعه**
على الله يحضر مولى الشفاعه	**يأخذ بإيدي ما ننخزاشي**
قوي يقينك تنال المفازه	**وسبح وردك تعطى الإجازه**
صل على الخلق صلاة الجنازه	**الحاجه من الغير ما تنقضاشي**

ارحــــم عــبــيــدك وأنـــت إلــيــه أقـــرب مـــن أهـــلـــه ووالـــديـــه
يـــوم الـــقـــيـــامـــه اعـــف عـــلـيـه وقـــتـــا يـــحـــاســـب مـــا يـــنـــخـــزاشـــي
خـــلـــى الأقـــــارب وراح الـــغـــريـــب مـــن الـــمـــعـــاصـــي كـــلامـــه صـعـيـب
نـــطـــلـــب فـــي حـــي فـــضـــلـــه قـــريـــب عـــابـــد خـــلافـــه لـــلـــنـــار مـــاشـــي[1].

ففي الأبيات السابقة على بساطة لغتها وسهولتها يظهر تعلق الشاعر بالله تعالى، وتعليق الرجاء به وحده جل جلاله، مع إظهار الضعف والافتقار والحاجة له تعالى، وأن بيده ملكوت السماوات والأرض، وأنه غفار الذنوب وبيده العفو والمغفرة، مع الحث على التوبة والندم على المعاصي، مع التذكير بيوم الجزاء يوم يحاسب المرء على ما قدم وأخر.

ومن قصائد المناجاة قصيدة (علي بيت المال)، وفيها يقول:

الله الله الله يا واحد ما له ثاني
يا رب يارحمن ياصاحب الإحسان أكرمنا بالغفران وسائر الإخوان
إن كنت يا ولهان خايف من الديان قم في الدجي سهران بالذكر والقرآن
تب توبة الأبرار وابك علي الأوزار الله حليم ستار يرضيك بالغفران
أترك هوى دنياك واقصد حمى مولاك وهو الذي أولاك بالفضل والإحسان
يا رب يا رحيم اجعل مقامنا عظيم في جنة النعيم في جيرة العدناني
لا إله إلا هو صاحب العزة والقوه لا إله إلا الله محمد رسول الله[1].

(1) نفس المصدر، ص: 135 .
(1) نفس المصدر، ص: 137 - 138.

2 - **مدح النبي، صلى الله عليه وسلم، وآل بيته، وما يتعلق به.**

ومن أمثلته قصيدة الشيخ رجب البكوش:

يوم ولادتك	حلو يا محلاه	يا حبيبي يا رسول الله
يوم ولادتك	كلنا نهواه	يا محمد يا خير خلق الله
يوم ولادتك	نكست لاصنام[1]	يا حبيبي يا عظيم الجاه
يوم ولادتك	رفعت لاعلام	يا حبيبي يا خليل الله
يوم ولادتك	ظهر الإسلام	يا محمد يا صفي الله
يوم ولادتك	شعشعت لانوار	يا محمد وفاضت الأسرار
يوم ولادتك	غنت الأطيار	يا حبيبي يا بن عبدالله[2].

القصيدة جاءت بلغة عامية عادية، لا تكلف فيها، ولا تصنع، مع سهولة الألفاظ، ووضوح المعاني، مع جمال الصور الفنية في أبياتها التي تعكس فرح الشاعر وبهجته، فهو يستخدم ألفاظا كلها حركات إيجابية (شعشع، غنى، ظهر)، وهكذا.

3 - **مدح الأنبياء، عليهم السلام.**

وهو قليل، وأشهر قصائده القصيدة التي تمدح عيسى عليه السلام، وتنشد عند بعض الطوائف النصرانية في تونس، ولها عدة روايات أشهرها:

سلام الله على بني مريم	**عيسى روح الله به اعلم**
حين برز السيد المولود	**وإنزاد بإذن الدايم المعبود**
سبحان العاطي محل الجود	**نطق لامه بالحق وإتكلم**
قال لها لا تحزني باحزان	**يحق الحق ويبطل البهتان**

(1) هكذا وردت بتسهيل همزة القطع وإسقاط ألف أل التعريف حسب اللهجة الدارجة في شمال أفريقيا، ومثلها الكلمات الأخرى المشابهة (لاعلام، لانوار).

(2) نفس المصدر، ص: 69 - 70.

هزي النخلة واطلبي الرحمان   يسقطلك منها رطب نعم
قالت لهم يا ناس اسألوه   يقول لكم ها الطفل من هو بوه
قالو صغير كيف نخاطبوه   قال انا صغير ونتكلم
قالوا له يا طفل عيد أخبار   قول لنا بوك في ذا النهار
قال انا من روح الجبار   انا عيسى للي بغا يسلم
هربت بيه امه لبلاد أخرى   على عيسى خافت من الكفرة
حطته عند الفقيه يقرا   صار يعلم في الفقيه العلم
قال له يا طفل من قراك   سبحان من صور وانشاك
سبحان من فوضك واعطاك   وفيض عليك بحور العلم[1].

4 - **الغزل الصوفي.**

ربما في هذا الإطلاق، أو التسمية، تجوزا، لكننا في الواقع نجد صنفا من القصائد والموشحات يتحدث عن الحب، وعن الجمال، وعن تفاصيل الغزل، حتى أنك عندما تسمعه لأول وهلة تظنه عاشقا يتغزل بمحبوبته، أو متيما يصف محاسن معشوقته، لكن الصوفية لهم رأي آخر في تلك القصائد، وهو أمر يستحق دراسة منفصلة عن هذه الدراسة، لكثرة شواهده، ولسعة التأويلات التي يوردها من ينظم تلك القصائد.

ومن جميلات القصائد في الباب قصيدة الشيخ محمد الحراق، رحمه الله، وفيها يقول:

أماطت عن محاسنها الخمارا   فغادرت العقول بها حيارى
وبثت في صميم القلب شوقا   توقد منه كل الجسم نارا

(1) نفس المصدر، ص: 124.
هذه الرواية المشهورة حسب ما أوردها المؤلف، والمعروف أن لها عدة روايات أخرى.

وألقت فيه سرا ثم قالت | أرى الإفشاء منك اليوم عارا
وهل يستطيع[1] كتم السر صب | إذا ذكر الحبيب إليه طارا
به لعب الهوى شيئا فشيئا | فلم يشعر وقد خلع العذارا
إلى أن صار غيبا في هواها | يشير لغيرها ولها أشارا
يغالط في هواها الناس طرا | ويلقي في عيونهم الغبارا
ويسأل عن معارفها التذاذا | فيحسبه الورى أن قد تمارى
ولو فهموا دقائق حب ليلى | كفاهم في صبابته اختبارا
إذا يبدو امرؤ من حي ليلى | يذل له وينكسر انكسارا
ولولاها لما أضحى ذليلا | يقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما حب الديار شغفن قلبي | ولكن حب من سكن الديارا
ولما أن رأت ذلي إليها | وحبي لم يزد إلا انتشارا
وأحسب في هواها الذل عزا | وحقري في محبتها افتخارا
أباحت وصلها لكن إذا ما | غدونا من مدامتنا سكارى
شربناها فلما أن تجلت | نسينا من ملاحتها العقارا
وكسرنا الكؤوس بها افتتانا | وهمنا في المدير بلا مدارا
وصار السكر بعد الوصل صحوا | وأين السكر من حسن الظهارا
فدعني يا عذولي في هواها | كفى شغفي بمن أهوى اعتذارا
أتعدل في هوى ليلى بجهل | لمن في حبها بلغ القصارى
فذا شيء دقيق لست تدري | لدقته المشير ولا المشارا

(1) في الأصل (يستطيع)، ولعل الأصوب ما أثبتناه لتمام الوزن.
هذه الرواية المشهورة حسب ما أوردها المؤلف، والمعروف أن لها عدة روايات أخرى.

بــه صــار الــتــعــدد ذا اتــحــاد   بــلا مــزج فــذا شــيء أحــارا

فـسـلـم واتـركـن مـن هـام وجـدا   ومـا أبـقـى لـصـبـوتـه اسـتـتـارا[1].

والقصيدة كلها حركات وأصوات ومشاعر، لذا فهي مليئة بالوجد، وتفيض توجدا، وهذا الشعر يجلب المتوجدين والعاشقين على حد سواء، لما فيه من إشارات بديعة ومعاني رقيقة.

(1) مواجيد المحبين وأشواقهم لسيد المرسلين، مصدر سابق، ص: 141.

خاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات، أما أهم النتائج، فهي:

أولا: الموشحات المستعملة عند الطرق الصوفية، غالبا، لا تلتزم بالوزن العروضي كثيرا، بل لها مخالفات واضحة في هذا الجانب.

ثانيا: عدم التزام ناظمي الموشحات بتركيبة واحدة للموشح، بل تجد فيه من التزم بتركيبة خاصة به في الموشح، وتجد موشحات على التركيبة الشعرية المعتادة من حيث الوزن والقافية والروي.

ثالثا: الموشح هو الصنف الشعري الأسهل للإنشاد، لذا انتشر بين الطرق الصوفية، وهو الأرق لفظا؛ لذا تقبلته العامة وحفظته وتناقلته جيلا بعد جيل.

رابعا: المديح النبوي المجرد، كغرض شعري، بدأ في عهد النبي، صلى الله عليه وسلم، وبين يديه، فقد أنشد أصحاب النبي، صلى الله عليه وسلم، مديحا نبويا راقي المعنى، ومن هؤلاء حسان بن ثابت، وغيره، رضي الله عنهم.

أما التوصيات فهي عديدة، وأهمها:

أولا: دراسة ظاهرة الغزل الصوفي، وبيان دوافعه، والجانب الإشاري فيه، والتفسيرات الصوفية لاستعماله، وما هي المعاني التي يراد توصيلها للمخاطب؟ وهل هناك متروك في النصوص الشعرية الصوفية لا يعرفه إلا الخواص فقط؟ وهل هو متروك لفظا مقدر محلا؟ وهل هو مما يدخل فيه التأويل والاستنتاج؟

ثانيا: دراسة التفسير الإشاري دراسة تفسيرية عميقة، وما هي رمزيات الشعر الصوفي؟ وهل هناك اتفاق عليها بين الطوائف الصوفية؟

رصيد الموسيقى العيساوية في تونس ودوره في المحافظة على فكر المدرسة العيساوية

د. محمد البسكري

المعهد العالي للموسيقى بسوسة - تونس

ملخص:

تحاول هذه المقالة البحثية كشف بعض الحُجِب عن جزء يسير من أدبيّات الطريقة العيساوية وفكرها الشاهدة على فترات التأسيس في ثنايا بعض نفائس الدرر الموسيقيّة المغنّاة التي تنتمي إلى المتداول الغنائي المنسوب إلى هذه الطريقة خارج موطن نشأتها الأصلي وتحديدا بالبلاد التونسية، بعد فترة تتجاوز لحظات الولادة وبدايات النشأة بما يفوق خمسة قرون. فقد لعب الرصيد التراكمي المُغنّى بما تضمنه من أذكار وأشعار دورا حيويا في المحافظة على أدبيات الطريقة العيساوية وفكر مؤسسها الشيخ الكامل محمد بن عيسى وتلاميذه الأوائل، وكان وسيلة لنقل المعرفة المرتبطة بالطريقة وحفظها وتناقلها من جيل إلى آخر.

كما عززت الممارسات الشعرية والموسيقية الحاملة لذلك الرصيد من توحيد المريدين حول فكر المؤسس، وحافظت على تماسكهم وتعلقهم بالمبادئ الروحية التي تأسست عليها الطريقة. فأصبحت جزءا من التجربة الروحية الحية التي يمر بها الأتباع من خلال منحهم إحساسا بالانتماء الجماعي وتعزيز شعورهم بالهوية المشتركة، كما أصبح الرصيد العيساوي المغنّى مكوّنا من مكوّنات الرصيد الموسيقي التونسي والهويّة الثقافية التونسيّة. وهو ما ساعد على استمرار حضور

بعض فكر الطريقة في الذاكرة الجماعية، على الرغم من تراجع أعداد مقرّاتها ومقاماتها وتدنّي نسب مريديها بفعل العديد من العوامل السياسية والاجتماعيّة والثقافية.

الكلمات المفتاحية: العيساوية، الشيخ الكامل، الممارسات الشفوية، الشعر، الموسيقى، الأحزاب، الأوراد.

مقدمة:

مثّلت مجالس السّماع والإنشاد والذّكر الجماعي لدى الطّرق الصوفيّة التي انتشرت على نطاق واسع في بلاد المغرب الإسلامي منذ قرون مضت أطرا روحيّة وتربوية وتعليميّة لمريديها، كما مثلت ثروة من التّراث الشّفوي في مجال الأدب الشّعبي وشعر الرّقائق وفنون الإنشاد والموسيقى[1]، وساهمت في إثراء المشهد الثّقافي، «فوفّرت بذلك إشباعات نفسيّة وروحيّة لما تنطوي عليه من حسّ وجدي عميق وافق انتظارات الذّائقة الجماليّة العامّة»[2].

وتُعدّ الطريقة العيساوية واحدة من أبرز الطرق الصوفية التي نشأت في المغرب الأقصى في القرن السادس عشر على يد الشيخ الكامل محمد بن عيسى[3]، حيث

---

(1) يدلل المؤرخ المغربي الهادي التازي على صحة هذه الفرضية بقوله:»إذا حاولنا أن نبحث عن هوية الذين كانوا وراء الحفاظ على الموسيقى في كل زمان ومكان، فسنجد أن للمتصوفة على العموم دوراً بارزاً في الموضوع... وكان السماع والغناء كوسيلة للتحليق في سماء تختلف في صفائها عن تلوث الأرض. ومن ثم طرب القوم ورقصوا، حتى إذا ما استرجعت النفس شفاءها، انطلقت من عقالها نحو سلوك أنقى وأبقى وأتقى. لقد وجدوا في أصول الوتر ودلالات النغم ومعاني الكلم وصفات طبية». ينظر: دور الطرق الصوفية في المحافظة على التراث الموسيقي العربي، الهادي التازي، مجلة المناهل، العدد 13، 1978. ص212 - 214.

(2) مدخل أنثروبولوجي إلى فنون السماع الصوفي بالغرب الإسلامي، محمد الكحلاوي، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 6، 2009، ص 136.

(3) عدد الشيخ أحمد القطعاني الألقاب التي اشتهر بها مؤسس الطريقة العيساوية =

تميّزت بأدبيّاتها التي توارثتها عن كبار معلّميها الشواذل والجزوليين[1]. ومثلت مدرسة صوفية تهدف إلى توحيد العبادة بالتعبير الجماعي، حيث تحتل الأذكار والأشعار الصوفية مكانة محورية في سلوكها، معتمدة على تكرار الأذكار والأناشيد الدينية في حلقات الذكر، بهدف الوصول إلى حالة من الوجد والاندماج الروحي العميق مع الله، ولم تكن تلك الطريقة حسب عدد من الباحثين «مجرد حركة صوفية، بل كانت مشروعًا يجمع بين الفرد والجماعة، عبر الأذكار والأشعار التي تعزز الرابط الروحي بين المريدين وتعمق تجربة العبادة الجماعية.[2]»

وتخطّى تأثيرها الحدود الجغرافية لتصل إلى البلاد التونسية منذ فترات مبكّرة، حيث أسس المريدون زوايا خاصة بهم، وانتشرت شعائرهم بين العامة. وكان من بين أبرز سمات هذه الممارسات، إضافة إلى تلاوة الأوراد والأحزاب التي صاغها الشيخ المؤسس واعتبرها عدد من المهتمين «ممارسات شفوية وصوتية، ذات صبغة تأسيسية أصلية»[3]، هو استخدام الموسيقى كأداة روحية وجسر للتواصل مع المولى، حيث امتزجت الألحان التي كست عددا من القصائد الشعرية

=الشيخ محمد بن عيسى، وأشار الى أنها أشهرها «الشيخ الكامل»، ولذا سنستعملها على اطلاقها للدلالة عليه في كامل هذه المقالة. ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بُشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص15.

(1) تشير بعض الدراسات الى تمكن الشيخ الكامل من استيعاب الإرث الصوفي الجزولي، الذي كان قد استوعب بدوره المدرسة الشاذلية. وهو إرث تمثّل بالخصوص في مجموعة من الأدبيات المتنوعة كالأحزاب والأوراد والأذكار، ينظر: موسيقى الطريقة العيساوية وتطوّراتها في تونس، هشام بن عمر، مجلة الثقافة الشعبية، الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر، البحرين، العدد 57، 2022م، ص122.

(2) الطريقة العيساوية: النشأة والتطور، عبد الله العلوي، دار المغرب العربي، ط2، 2015، ص 45.

(3) موسيقى الطريقة العيساوية وتطوّراتها في تونس، مصدر سابق، ص123.

من تأليف كبار المتصوفة وأهل الطريقة وفقرائها بالصلاة والتوسل في أجواء من الإخلاص والتسليم، عدّها بعض الدارسين «ممارسات شفوية وصوتيّة مُحدثة»[1] تراكمت على مدى سنين.

ومع مرور الزمن أصبحت الموسيقى العيساوية جزءًا لا يتجزأ من التراث الصوفي لتونس كما هو الحال في موطن نشأتها، واندمجت الألحان العيساوية مع التقاليد التونسية المحلية، بل ربما أصبحت هذه الوصلات الموسيقية خلال السنوات الأخيرة مضطلعة إلى حد كبير بأهم أدوار الحوامل الشفويّة لأدبيّات الطريقة وشيوع اسمها واشتهار مناقب مؤسسها لدى الجيل الحالي.

فإلى أي مدى ساهم هذا الرصيد التراكمي المُغنّى على مر السنين (أذكارا وأشعارا) في المحافظة على أدبيّات الطريقة العيساويّة وعلى فكر مؤسسها سيدي محمد بن عيسى وتلاميذه الأوائل؟ وإلى أي درجة أسهم في تواصل هذه الطريقة والتعريف بها لدى الأجيال الحالية في البلاد التونسية نموذجا؟ وما مدى مساهمة هذا الرصيد الموسيقي «العيساوي» في إثراء المشهد الموسيقي التونسي الحالي؟

لمحاولة الإجابة عن هذه التساؤلات سنقسم هذا العمل إلى ثلاثة محاور، سنخصص المحور الأول لبيان مدى محافظة الرصيد الموسيقي على أدبيات الطريقة، والمحور الثاني لدور الرصيد الموسيقي في التواصل بين الأجيال وانتشاره خارج الحدود، فيما سنسعى في المحور الثالث إلى رصد مدى مساهمة الرصيد الموسيقي العيساوي في إثراء المشهد الموسيقي التونسي، متوسلين لبلوغ أهدافنا باستنطاق إحدى الوصلات الموسيقية المتداولة داخل زواياها، وحتى ضمن العروض الموسيقية الصوفية والاحتفالات الفنيّة الخاصة والعامة بالبلاد التونسية من خلال تحليل مضامينها اللغوية والايقاعية والموسيقية.

---

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

المحور الأول/ مدى محافظة الرصيد الذكري والشعري المغنى على أدبيات الطريقة:

1 . الممارسات الصوتية والشفوية التأسيسية:

اعتمدت الطريقة العيساوية في بداياتها على الإرث الجزولي الذي تلقاه الشيخ الكامل عبر شيوخه الثلاثة الشيخ أحمد الحارثي والشيخ عبد العزيز التباع والشيخ محمد الصغير السهلي أبرز ثلاث تلامذة للشيخ محمد بن سليمان الجزولي، مما ساعد الطريقة العيساوية على ترسيخ وجودها في نسيج المجتمع المغربي، واستطاع الشيخ الكامل استثمار هذا الرصيد الغني وإضافة لمسته الخاصة عليه، ما ساهم في إضفاء طابع جديد عليه عزز من انتمائه لطريقه واستمر باستمرارها .

ومع مرور الوقت تزايدت الإسهامات والإضافات داخل الطريقة، فاضطلعت بدور رئيسي في التربية حيث يجتمع مريدوها على العبادة وتلاوة القرآن وقراءة كتاب «دلائل الخيرات» المتضمن لصيغ فريدة في الصلاة على النبي الأكرم، وتلاوة حزب «سبحان الدايم» المتضمن للعديد من قواعد التوحيد، اللذين وطنهما الشيخ الكامل كأبرز أوراد الطريقة القارة، باعتبارهما يحملان مفاهيم تتجاوز مداومة التعبّد إلى غايات تربوية تعليميّة تتعلق أساسا بتربية المريدين مثل جمع القلوب على الله[1]. إضافة إلى تلاوة ذلك الرصيد العريض من متون الأوراد المتنوعة والموزعة بعضها على أيام الأسبوع وبعضها الآخر على فترات عدة من اليوم الواحد، بأسلوب نغمي بسيط لم يرتقِ إلى حد درجات الغناء المتقن المرتبط بجمل لحنية وإيقاع مضبوط، بل حافظ على أسلوب سردي تقليدي يعتمد على ضبط الإيقاع اللفظي وشكل الحروف، المشتهر لدى أتباع التصوف السني على غرار أتباع الجزولية

(1) أذكار الصوفية، الحسن الشاهدي، دار القلم للنشر والطباعة والتوزيع، الرباط، 2007، ص49.

والشاذلية سواء في قراءة القرآن أو عند سرد النصوص الشفوية الأخرى[1].

وقد سلك شيخ الطريقة العيساوية، محمد بن عيسى، هذا النهج نفسه، وأتباعه من بعده الى اليوم يقومون بأداء حزب «سبحان الدايم» المشهور بينهم بـ«الحزب الكبير» بطريقة «السرد المنغم البسيط القائم على درجتين موسيقيتين في أقصى الحالات»[2]، مع نزوع الأداء تدريجيا إلى «إلى الإكثار من التنغيم من خلال إضافة بعض الدرجات الموسيقية الأخرى، في عملية إثراء لحني يتسع من خلالها المجال الصوتي المعتمد وتتعدد بها إلى حد ما طرق الصياغة الموسيقية وتتنوع»[3]، إلا أن هذه الممارسات الموسيقية المتسمة ببساطتها في أشكالها الأولى لم تقف عند هذه المرحلة، فكان من الطبيعي أن تتطور إلى ممارسات مستحدثة في صور وأشكال متعددة شهدت بدايتها مع ألحان القصائد التي أضيفت تعاقبا إلى هذا الرصيد الذكري.

(1) لمزيد الاطلاع على تلك الأوراد، ينظر: الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث للشيخ أحمد القطعاني، منشورات دار بشرى كلثوم، طرابلس، ط3، 2017م، فهو أحد كتب أوراد الطريقة العيساوية وأكثرها شمولا، فقد فصل فيه أنواع الأوراد القرآنية والحديثية وغيرها من أوراد العلوم والتربية، وعقد مبحثا موسعا حول كتاب «دلائل الخيرات» بالرواية العيساوية عن طريق الشيخ محمد الصغير السهلي الخاصة من الشيخ الجزولي مؤلف هذا الكتاب، وهي رواية تختلف عن الرواية الشائعة في كل أوراد الطرق الصوفية الأخرى عن طريق الشيخ التباع عن الشيخ الجزولي. كما جمع الشيخ القطعاني نصوص حزب «سبحان الدايم» من الروايات الشفوية المتواترة في الزوايا العيساوية ومن الأصول المخطوطة وحققها في كتاب سماه «حزب التوحيد»، منشورات دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2017م. وله غيرهما من الكتب التي خصصها لتاريخ الطريقة العيساوية وقواعد سلوكها، وقصائدها وأسانيدها وشخصياتها.

(2) موسيقى الطريقة العيساوية وتطوّراتها في تونس، مصدر سابق، ص232.

(3) نفس المصدر، ص233.

2 - الأذكار والأشعار وسيلة للتربية ونقل المعارف الصوفية:

لا تُعتبر الأذكار والأشعار العيساوية مجرد أعمال فنية مجردة بقدر ما تُعتبر وسائل تربوية هدفها الأساسي نقل المعرفة السلوكية والأخلاقية للطريقة، فهي تزخر بمضامين تعليمية تهدف إلى غرس أخلاق صوفية وقيم سامية في نفوس المريدين، كالأدب والصدق والسخاء والحنانة والرأفة والتسامح وكف الأذية التي كانت رأس وصايا الشيخ الكامل لمريديه(1)، كما أنه جعلها من القيم الأساسية في منهج طريقته أجملها الشيخ القطعاني في وصفها للطريقة بأنها «مدرسة حب وجمال»(2)، فكانت تلك الأذكار أداة فعالة للتربية وجّهت المريدين نحو السير في دروب التصوف، على أنا أنها لم تكن جميعها موجّهة إلى نفس الفئة، فهناك ما يناسب عامة الناس وهناك ما هو لطلبة العلم وغيرها لطبقة المتصوفة الذائقين، كل بحسب درجات فهمهم وأدراكهم وترقيّهم في درجات المعرفة.(3)

---

(1) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، أحمد القطعاني، دار الكتاب الليبي، بنغازي، ط3، 1993م، ص 142.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 32.

(3) يقول الشيخ «القطعاني في هذا المجال:» وللبحاثة النفاعة الشريف السيد أسامه علي بن هامل الفيتوري وهو من مشايخ الطريقة العيساوية ملاحظة ذات علاقة بالموضوع، يقول: أحزاب الطريقة ليست لطبقة واحدة من المريدين، فأحزاب سبحان الدائم والفلاح للشيخ الجزولي والفتح للشيخ الكامل ثلاثتها سهلة اللفظ قريبة المعنى يمكن للعامي لفظها وفهمها بيسر، بينما حزب الحصن والاستقامة للشيخ الكامل يخاطب العلماء وطلبة العلم إذ كله استشهادات بآيات كريمة وأحاديث نبوية وأذكار وردت في كتب السنة، وأدعية تخص هذه الفئة تحديدا كقوله: اللهم اجعلنا من العلماء العارفين والمشائخ المحققين»، أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 38.

ولئن عملت الأحزاب[1] على ترسيخ هذه المضامين بأساليب مباشرة تضمنتها صيغ التضرع والدعاء والاستغفار[2]، رغم عدم خلوّها تماما من بعض الأشكال الأسلوبية كالاستعمالات التوكيدية من خلال الإعادة والتكرار والمحسنات البيانية كالتشبيه والاستعارة والمحسّنات البديعيّة كالجناس والمقابلة[3]، فإن النصوص الشعرية التي التحقت بهذا الرصيد الشفوي التأسيسي تجاوزته من حيث أساليبها وبلاغتها الشعرية على الرغم من عدم التزامها المطلق باللغة الفصيحة وخوضها غمار اللهجات المحليّة وصياغات الشعر الملحون[4]، فمالت الى الرمز، موظفة لغة مجازية كثفت من خلالها الاستعارات والكنايات التي اضطلعت بمهام نقل المعاني الصوفية بشكل تجاوز الكلمات المباشرة للتعبير عن التجربة الروحية الصوفية التي قد يصعب وصفها بالكلمات العادية، فأتاحت للمريدين التعبير عن حالات الوجد، والحب الإلهي، والشوق إلى لقاء الله، والإحساس بالتلاشي في حضرة الإله، ووظفت استعارة «البحر» للإشارة إلى اللامحدودية الإلهية، أو «النور» للدلالة على

(1) بالإضافة لحزب «سبحان الدايم» و«الفلاح» و«الحمد» و«الوظيفة الربانية» وهي كلها للشيخ الجزولي، أضاف الشيخ الكامل أحزابا أخرى من تأليفه، وهي حزب «الحصن والاستقامة» و«الفتح» و«الإبريز». ينظر: الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، مصدر سابق، ص 230 وما بعدها.

(2) يعرّف العديد من الباحثين في الطريقة العيساوية هذه الأوراد بأنها مجموعة من الأدعية والتوسلات التي يسعى الذاكر من خلالها إلى نيل المطالب والغايات المتعلقة بذاته من حيث أنه مخلوق مادي صرف (كالخير والتوفيق والعطاء والسعادة والنصر والرحمة والمغفرة ...)

(3) لمزيد التعمق ينظر: ممارسة الانشاد الصوفي في الطريقة العيساوية، هشام بن عمر، دار سوتيميديا للنشر والتوزيع، تونس، 2019م، ص143.

(4) أنظر لمزيد الاطلاع على الشعر الملحون: معلمة الملحون، محمد الفاسي، أكاديمية المملكة المغربية، المغرب، 1997، ج1، ص101.

الحقيقة الإلهية، أو «السكر» و«الصحوة» للإشارة إلى حالات الصوفي في رحلته الروحية.

3 - التعليم غير المباشر لأدبيّات الطريقة عبر التكرار والإيقاع والموسيقى ضمن تجربة جماعية:

تعتمد التربية الصوفية بشكل أساسي على التعليم غير المباشر، وتسعى إلى غرس قيمها الروحية في نفوس المريدين من خلال الانخراط في حلقات الذكر والإنشاد الجماعي[1]، حيث يعد هذا الانخراط وسيلة فعالة لبناء الوعي الروحي تدريجيا، تتسرب من خلاله القيم الصوفية إلى النفس بشكل طبيعي دون الحاجة إلى تلقين مباشر أو وعظ تقليدي، حيث تلعب الأذكار بإيقاعها الشعري الباطني دورا محوريا في تبسيط المفاهيم الصوفية المعقدة، مما يسهل فهمها واستيعابها على مستوى أعمق.

ويُعزّز هذا التعليم غير المباشر عبر التكرار والإيقاع الفهمَ الداخلي للرسالة الصوفية، ويقود المريدين نحو تجربة روحية تتجاوز الفهم السطحي للنصوص، إلى فهم حسي وتجريبي نابع من المشاركة الحية في الذكر، ومن هنا تصبح الأذكار والأشعار المغناة وسيلة تربوية وفكرية عميقة، فهي ليست مجرّد أداة للترفيه، بل هي تجسيد فني حي للممارسات الصوفية، تربط بين الفن والروح وتُعمّق من الفهم الروحي للمريدين وفق مراحل تدرّجهم في السلوك الصوفي.

ولهذه الغاية سعى ورثة الشيخ الكامل من رجال الطريقة وبغرض المحافظة على سلوكها وأدبيّاتها إلى حفظ تلك الأشعار والأذكار ضمن قوالب لحنيّة وإيقاعيّة

(1) في حلقات الذكر، يتعلم المريدون القيم الصوفية من خلال الممارسة الجماعية للأذكار والابتهالات، وتساهم الأذكار والأشعار بشكل كبير في تحقيق نوع من الوحدة الروحية بين المريدين، سواء خلال الأنشطة الجماعية أو حتى في حياتهم اليومية.

تلامس الوجدان وتتنوع داخلها النغمات والإيقاعات لتتناسب مع التغيرات الوجدانية التي يمر بها المريد خلال مرحلة سلوك الطريقة. لم يكن الهدف من وراء ذلك – حسَب رأينا – هدفا فنيا لذاته بقدر ما كان وسيلة لتوجيه الحالة النفسية والروحية للفرد، كما لم يكن تكرار تلك الألحان مجرد عنصر جمالي، بقدر ما كان أداة روحية مهمة ينتقل معها المريد من التفكير الواعي إلى حالة من الاندماج التام مع الذكر والموسيقى، وتقوده إلى حالة تركيز عميقة المعاني الروحية.

ولعلّه من أجل بلوغ هذا المرمى سعى عدد من تلامذة الشيخ المباشرين إلى تطوير طريقة الأداء الموسيقي لموروثهم الشفوي الشعري خاصة من خلال إدخال عدد من الآلات الموسيقية لمرافقة هذا الأداء الصوتي على غرار تلميذه الشيخ عبد الرحمان التاغي الذي «أضاف بعد وفاة شيخه الطبل الصغير ليصحب انشاد المدايح النبوية والقصائد الصوفية»[1]، كما يفيد الشيخ القطعاني بل يذكر أن أقدم من ذكر من شيوخ الطريقة في هذا المجال الشيخ محمد الشباني المختاري الذي أضاف الغيطة لتصحب انشاد المدايح النبوية والقصايد الصوفية[2]، وتتالت هذه الإضافات لتشمل آلات إيقاعية وآلات نفخ موسيقية وحتى وترية على مرور الزمن.

فكيف استطاع هذا الرصيد المتنوع تحدي عوائق الزمن والمكان من خلال تخطيه الحواجز الطبيعية؟

المحور الثاني/ دور الرصيد الموسيقي في التواصل بين الأجيال وانتشاره خارج الحدود:

1 - الرصيد التراكمي المُغنّى ودوره في الحفاظ على الهوية الصوفية وتحدي الزمن:

نستنتج مما سبق أنه كان للأوراد والأحزاب والأشعار في هذه الطريقة دور

(1) أعلام الطريقة العيساوية، صدر سابق،، ص 50.

(2) نفس المصدر، ص 218

مـزدوج، فلم تكن أدوات تذكيرية للمريدين فقط، بل أصبحت مع الوقت قالبا موسيقيا يحمل في طياته الوصايا الروحية والتعليمية للشيخ المؤسس، كما لعبت النصوص المغناة دورا محوريا في الحفاظ على فكر الطريقة.

وقد نشأت هذه القوالب الموسيقية في المغرب في ظل بيئة ثقافية تمتزج فيها التقاليد الأندلسية والفلكلورية المحلية، فشكّل هذا المزيج البنية الموسيقية التي اعتمدتها الطريقة منذ بداياتها، حيث دمجت بين الألحان الدينية والأهازيج الشعبية بهدف تسهيل وصول المعرفة الصوفية إلى قلوب المريدين والعامة.

ولئن اختلفت آراء الدارسين حول مدى ممارسة أتباع الطريقة العيساوية لضروب الانشاد الموسيقي خلال الاحتفالات التي كانت تقيمها الزاوية الرئيسية في مكناس تحت عناية مؤسسها الشيخ الكامل خلال حياته بين مثبت لذلك من خلال الإخبار عن إشرافه شخصيا على مختلف الأنشطة العلمية والروحية والاجتماعية إضافة إلى إقامة الاحتفالات التي كان السماع والانشاد جزءا قارا من فقراتها على غرار الاحتفال بالمولد النبوي الشريف، وبين ناف عنه ذلك بالنظر إلى أنه لم يؤثر عنه «قيامه بهذا النوع من الممارسة الاحتفالية، حسب ما جاء في جملة المؤلفات المنقبية التي تناولت سيرته، وحسب ما ورد كذلك في الروايات التي يتواترها أتباع الطريقة»[1]، فإنه «وفي سياق التطوّر التّاريخي لمثل هذه الظّاهرات الثقافيّة

(1) ممارسة الانشاد الصوفي في الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 237. وينتقد الشيخ القطعاني الممارسات الخارجة عن حد اللياقة في حلقات السماع كـ «الرقص والزعيق والصراخ»، بل ويبرأ الى الله ممن انتسب إليه «وجعلها ديدنه ومنهجه»، وحتى استخدام الدف يؤكد أنه استحدثه بعض المنتسبين للطريقة بعد وفاة الشيخ الكامل سنة 033هـ «إذ فعله بعضهم في حياة وارثه العظيم وخليفته من بعده ابنه سيدي المهدي الملقب بالهياض فكفهم عنه ثمّ تزايد الأمر من بعده، ومبلغ علمنا أن شيخنا الكامل رضي الله عنه ما مس آلة سماع بيده الشريفة قط». ينظر: الغوث في =

الدّينيّة الرّوحيّة استوجب الأمر انفتاحا ضروريّا على الفضاء الاجتماعي، وذلك خاصّة عند إقامة الاحتفالات ببعض المناسبات الدّينيّة فتمّ إدخال نمط من المديح للأنبياء والأولياء الصّالحين واعتمد في ذلك الآلات الموسيقيّة لا سيّما منها آلات الإيقاع»[1]، وهو ما يشهد به أحد أبرز المهتمين بالتصوف المغربي بقوله: «ولقد عرفنا في ديار المغرب عدداً من الزوايا... كان أصحابها يتنافسون على ترديد كل ذكر يؤدي أكثر لما له يطمحون، وما إليه يتوقون، في جانب الله، وفي جانب رسول الله، وفي جانب أولياء الله كذلك، وكان لا بد لهذه الأذكار من قالب يحفظها ويستوعبها، ولم يكن هذا القالب غير الوزن الموسيقي، ومن ثمة شاهدنا معظم الطرق الصوفية تتخذ لها مجالس»[2].

وفي إطار ذات التحولات الزمنية والاجتماعية، وما مرّت به الطريقة من ظروف مختلفة، ظهرت بموطن النشأة أشكال موسيقية جديدة وتعبيرات جسديّة مرافقة، سرعان ما واكبت تلك المتغيّرات في شكل تحديثات طبيعيّة اتّسمت في ظاهرها بالمرونة التي وسمت التراث الشفوي، وآلت على نفسها في الآن ذاته الحفاظ على جوهرها الروحي وأصالتها، فكانت ضرورية لضمان بقائها متجددّة ومعاصرة. فنشأت للغرض فرق موسيقية منحدرة من صلب هذه الطريقة أو ممن يقولون

=أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، مصدر سابق، ص 60 – 61. وموقف الشيخ القطعاني هذا أثبته في العديد من مقالاته وكتبه منطلقا فيه من الاسفاف الذي ساد حلقات الذكر في الزوايا الصوفية بالعموم، لكنه في ذات الوقت اعتنى بشكل كبير بالفنون بصفة عامة وشجعها، بل وجمع الموروث الانشادي العيساوي في كتابه الآخر «مواجيد المحبين وأشواقهم لسيد المرسلين»، واعتبر العيساوية سببا في استمرار فنون المالوف الموشحات والحفاظ عليه.

(1) مدخل أنثروبولوجي إلى فنون السماع الصوفي بالغرب الإسلامي، مصدر سابق، ص139 .

(2) دور الطرق الصوفية في المحافظة على التراث الموسيقي العربي، مصدر سابق، ص 214.

بانتسابهم لها سُمّيت بـ«عيساوة»، وصف الباحث التونسي هشام بن عمر ممارساتها الموسيقية «بـ «المستحدثة» باعتبار أنه لم يسبق اعتمادها ضمن الممارسات المعروفة في الزاوية العيساوية الرئيسية بمدينة مكناس منذ تأسيسها في فترة حياة شيخها بن عيسى وإلى اليوم، وإنما يتم اعتمادها خارج الزاوية الرئيسية في أطر أخرى خلال المناسبات الاحتفالية العامة، وفي أطر فنية صوفية مثلما نجده في مناسبة «الموسم»(1)، وقد شكلت هذه الممارسات «ولا تزال جزءا رئيسيا من الهوية الجماعية لممارسيها، التي لم تؤثر عليها عوادي الزمن، وأضحت عصية على النسيان»(2).

لن نطيل الحديث في أمر هذه الممارسات المستحدثة بموطن النشأة بالنظر إلى أن أقلاما أخرى تناولتها بفيض من البحث والتحليل المعمق(3)، ولالتزامنا برصد مختلف هذه الممارسات الموسيقية المستحدثة خارج حدود البلاد المغربية وتحديدا بالبلاد التونسية، إلا أن ما يمكن أن نخلص إليه في نهاية هذا القسم من التحليل، سنسوقه بشكل برقي، كما يلي:

– إن الأشعار والأذكار المغنّاة المتنقلة عبر الزمن تُعتبر بمثابة أرشيف حيّ للتراث الصوفي العيساوي، فهي لا تعبر فقط عن فكر الشيخ الكامل، بل تحمل أيضا بصمات أساتذته وتلاميذه الأوائل الذين ساهموا في تشكيل الطريقة ومن لحقهم

---

(1) ممارسة الانشاد الصوفي في الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص236.

(2) من وحي تاريخ التصوف بالمغرب: طقوس صوفية شعبية تأبى النسيان: التصوف العيساوي أنموذجا، عبد العزيز عموري، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، خريف 2021، العدد 55، ص72.

(3) لمزيد التعمق في موضوع الممارسات الموسيقية الحديثة لفرق عيساوة بمدينة مكناس، أنظر: ممارسة الانشاد الصوفي في الطريقة العيساوية، مصدر سابق، بداية من ص 234 وما يليها.

من رجالها وأقطابها ومريديها عبر قرون من الزمن، فمن خلال استمرارية هذه النصوص المحمولة عبر الألحان والنغمات، يظل التراث الصوفي حاضرا وفاعلا في الذاكرة الجمعية للطريقة، متنقلا من جيل إلى آخر عبر الانشاد والترديد في مختلف المناسبات والاحتفالات.

- إن استخدام هذا الرصيد الموسيقي في الممارسات العيساوية هو وسيلة لجعل الممارسات الصوفية جزءًا من الذاكرة الجماعية، وهي وسيلة تضمن ألا تظل وصايا الشيخ المؤسس حبيسة المخطوطات وأقبية الزوايا، بل تُنقل عبر الأجيال من خلال الحفظ الشفوي والأداء الموسيقي الجماعي.

- إن هذا البُعد الموسيقي يُعد عاملا مهما لجذب الأجيال الشابة التي قد تجد في هذه الألحان نوعا من الارتباط العاطفي والروحي العميق مع التراث.

- يُعتبر التراث الشفوي أداة مرنة، فمع مرور الزمن قد تضاف تعديلات طفيفة على الأذكار أو الألحان دون أن تفقد روحها الأصلية، وهو ما يضمن بقاءها محدثة ومعاصرة للزمن والمكان، كما قد يؤهلها إلى أن تكون جسرا متينا رابطا بين الأجيال.

وعموما فقد لا تحيط مثل هذه الملاحظات المستندة إلى استنتاجات عامة بمختلف زوايا هذا المبحث، والذي يمكننا الاصطلاح عليه بـ» التأثير العابر للأجيال» وهو الأمر الذي يحيلنا إلى طرح التساؤل عن «التأثير العابر للحدود الجغرافية». فما هي مظاهره وخصوصيّاته؟

2 – انتشار هذا الرصيد الموسيقي خارج حدود موطن النشأة بالبلاد التونسية نموذجا:

أ – لمحة تاريخية عن انتشار الطريقة بالبلاد التونسية:

تتفق أغلب المصادر على أن الطريقة العيساويّة انتشرت في أهم المناطق

الحضرية التونسية منذ أواسط القرن السابع عشر للميلاد، ولم يمضِ على وفاة مؤسّسها قرن من الزمن[1]، واتّخذت منذ هذه الفترة وحتى أواسط القرن العشرين شكل طريقة صوفيّة متكاملة المقوّمات متعدّدة الوظائف، إذ كانت لها زواياها الخاصة متضمنة جهاز واضح الهيكل يسهر على تسيير مختلف شؤونها في جميع المناطق التي انتشرت بها، وكان لها حظوةٌ لدى الأهالي من المعتقدين في كرامات مؤسسها وتعلقٌ بأدبيّاتها وفكرها.

وعلى غرار أشهر الطرق التي انتشرت بإفريقيّة منذ أوائل القرن الثاني عشر للميلاد، كان أبرز ما تميّزت به الطريقة العيساوية الوافدة على هذه البلاد، تلك الممارسات الشفوية والصوتية، التي انتشرت بادئ أمرها في شكل فكري روحي وتربوي تحتويها الأحـزاب والأوراد متحوّلة تدريجيّا إلى ممارسات ذات صبغة موسيقية رسّختها بصفة تراكميّة مجموعة من قصائد المريدين وأشعار أهل الطريقة المتغنّاة بمناقب الشيخ المؤسس وأساتذته، والمتضمّنة لوصاياهم التربوية في الآن ذاته[2].

هذه الممارسات الموسيقية لم تكن غريبة عن البيئة الصوفية التونسية التي ألفت السماع وعـادات الترنّم بالأذكار منذ حلول أبي مدين شعيب الأنصاري[3]،

(1) الطريقة العيساوية وتطوراتها في تونس، مصدر سابق، ص 122.

(2) الطرق الصوفية والموسيقى: قراءة في التحوّلات الموسيقية للطريقة العيساوية، محمد سعد الهادي، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، 201، ص112، حيث يقول: «لقد أصبحت الألحان الموسيقية والأنغام الخاصة بالقصائد العيساوية هي الوعاء الذي يحتوي فكر الشيخ المؤسس وأساتذته، حيث تتجاوز كونها مجرد وسيلة للتعبير الشعري لتصبح طقسًا روحيًا كاملًا».

(3) «ولمّا قدم الشيخ أبو مدين شعيب الأنصاري (ت 594هـ/1197 م) (ذو الأصل الأندلسي) من الحجّ، بعد أن لبس خرقة الصوفيّة على الإمام عبد القادر الجيلاني =

وتوطّدت مع الإمام أبي الحسن الشاذلي ومريديه وأتباعه حيث تذكر المصادر أن تلاميذه «قد أخذوا في ترديد نصوص أحزاب الدّعاء والاستغفار وأوراد الأذكار دون استعمال الآلات لكن مع الحرص على إحكام الأداء الصوتي، وإتقان نبرات النّطق»[1].

وقد اتفقت أغلب المصادر على أن الطريقة العيساوية الوافدة على البلاد التونسية قد اعتمدت في ممارساتها الشفوية والصوتية الأولى على نصوص الذكر والآداب الصوفية العائدة إلى زمن التأسيس، أما الممارسات الموسيقية الجديدة فقد نتجت عن تراكم الإبداع العيساوي الذي استعاروا بعض عناصره من الممارسات الصوتية التي كانت شائعة في طرق صوفية أخرى أو في مجتمعات تقليدية متفرقة أو حتى سابقة للإسلام[2].

=(ت 561 هـ/1165 م)، كان له تأثير بارز في الحياة الرّوحيّة بشمال أفريقيّة وبلاد الغرب الإسلامي، فتتلمذ إليه جمع كبير من المريدين، وأخذوا عنه الأوراد والأشعار والابتهالات والحكم والأدعية التي ستتسرّب إلى سائر حلقات الصوفيّة ومجالس الذّاكرين والزّاهدين العابدين يردّدونها وينشدونها، وقد التقى به أثناء إقامته بتونس - مجاوراً بمسجد سوق السكّاجين - جمع كبير من أعلام التصوّف الذين سيصير أكثرهم شيوخاً لطرق صوفيّة ومجالس ذكر وإنشاد تعمّر الزوايا والرّباطات وحتى الجوامع والمساجد وكذلك الشأن عند حلوله ببجاية وتلمسان (الجزائر)». أنظر: مدخل أنثروبولوجي إلى فنون السماع الصوفي بالغرب الإسلامي، مصدر سابق، ص 139.

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) هذا ما يشير إليه الأنثروبولوجي التونسي «محمد الكحلاوي» في إشارته إلى أن أتباع هذه الطريقة في تونس قد «أدمجوا في ممارستهم لهذا السّماع ممارسات وتقاليد سابقة على الإسلام أعادوا صهرها في مدوّنتهم وطوّعوها لمبادئهم.... تعتبر الأنشطة العيساويّة تركيباً من ممارسات صوفيّة منحدرة من تقليد عريق، ومن عناصر مستحدثة انضمّت إلى هذا التّركيب بعد الانتشار الواسع الذي عرفته الطّريقة. أنظر: محمد الكحلاوي، م.س، ص136.

ولئن احتفظت الطريقة العيساوية – وتحديدا بعدد من الزوايا الشهيرة المنتشرة بالبلاد التونسية بصفة متفاوتة – برصيد عريض من متون الأحزاب والأوراد التي ذكرنا، فإن المتمعّن في المشهد الصوفي بالبلاد التونسية اليوم يلاحظ وبكل يُسر تراجع هذه الزوايا الحاضنة، التي شهدت أوج ازدهارها خلال القرنين 18 و19م، عن هذا الدور التعليمي الروحي وما ترتّب عنه من تراجع عدد الزوايا وأعداد الفقراء والمريدين مع تأسيس دولة الاستقلال، الأمر الذي حوّلها تدريجيّا من طريقة يُعدُّ أتباعها بالآلاف المؤلّفة، في بلاد لا يتجاوز عدد سكّانها خُمس التعداد الحالي، إلى عدد لا يتجاوز مئات المريدين[1]، الذين تجمعهم بالأساس عدد من المناسبات الدينيّة لتلاوة أشهر أحزاب الطريقة وعدد من الأوراد وأداء الوصلات الموسيقية المغنّاة التي أصبحت تمثّل إلى حدّ كبير خلال السنوات الأخيرة أحد الحوامل الشفويّة المهمّة لأدبيّات الطريقة وشيوع اسمها واشتهار مناقب مؤسسها لدى الجيل الحالي. ففيما يتجلّى هذا الواقع؟

ب – الواقع الحالي للطريقة العيساوية بتونس وتمظهراته الموسيقية:

إنه لا يخفى عن المهتمين بالشأن الصوفي التونسي حجم ذلك الفراغ الروحي الذي تركته مختلف الزوايا التي تخلّت عن أنشطتها التربوية والتأطيرية لمريديها بداية من النصف الثاني من القرن العشرين لأسباب خارجة عن نطاقها، أملتها قرارات سياسية وكرّستها تحوّلات ثقافية وتربوية واجتماعية، فكان من الطبيعي أن ينعكس ذلك التراجع على أنشطتها الصوفية بما تشمله من أنشطة موسيقية إذ كانت لكل زاوية فرقتها الموسيقية (على اختلاف تسمياتها) يوكل إليها ترديد الوصلات الإنشادية وتلقينها إلى طبقات المريدين والمستجدين في سلك الطريقة.

(1) نستثني من هذا التصنيف عددا من المريدين الملزمين بآداب الطريقة بعدد قليل من الزوايا وهم في غالب الأحيان نخبة، على غرار زاوية العيساوية بمدينة قابس، ومثيلتها بسيدي عبد العزيز بمدينة المرسى، وزاوية ذات الطريقة بمدينة الكاف.

ولم يختلف حال زوايا الطريقة العيساوية عن حال باقي الطرق وزواياها، بل ربّما مثّل تراجع نشاطها المثال الأبرز من بين هذه الأمثلة، التي أرجع بعض المريدين وضعها الحالي إلى سياسة تهميش ممنهجة شُرع في تنفيذها منذ فترة الاستعمار الأجنبي لبلداننا العربية، ونفذتها الحكومات الوطنيّة التي سارت فيما يسمّى بنهج التحديث.

غير أنه لا يمكننا التغافل عن أنوار بعض الشموع المضيئة التي ما فتئت تنير عتمة سماء هذا المشهد في عدد قليل من مقامات الطريقة العيساوية، فقد عمل مريدو تلك الزوايا ومشايخها على حمل أعباء هذه الرسالة وجمعوا حولهم من أمكنهم ضمّهم من مريدي الطريقة للحفاظ على أدبيّاتها، من خلال إحياء تلك الممارسة الصوتية التي نال الرصيد المغنّى الحظ الأوفر منها، ومن أبرز هذه الزوايا التي حاولت المحافظة ما أمكنها على هذا الرصيد الشفوي الذكري والمغنّى منه، وعلى بعض الممارسات المرافقة لوصلات الانشاد كحلقات الرقص والأنشطة المتممة لها، إضافة إلى محافظتها على مواعيد أسبوعيّة وموسميّة قارة لتعاطي الذكر والإنشاد، نذكر عدد من زوايا ولاية قابس بالجنوب الشرقي التونسي، وزاوية مدينة الكاف بالشمال الغربي، وعدد من زوايا العاصمة التونسية على غرار زاوية سيدي الحاري بحي الحلفاوين بمدينة تونس، وزاويتا سيدي داود وسيدي عبد العزيز بمدينة المرسى، وزاوية مدينة سيدي أبي سعيد، وزاوية مدينة أريانة، وقد حافظت هذه الزوايا على احياء عدد من التظاهرات واحتفالات المواسم المتوارثة على مدى قرون، كالاحتفالات المقامة سنويا على مدى أسابيع خلال فصلي الربيع والصيف بزاوية سيدي أبي الحسن الشاذلي بربوة الجلاّز بالعاصمة وزاوية تلميذه سيدي علي الحطّاب بمدينة المرناقيّة من أحوازها.

لن نسهب القول في تناول هذه المسائل المهمة لضيق المجال عن استيعاب دقائقها ومختلف تفاصيلها، إلا أننا سنتخذ من إحدى الوصلات الموسيقيّة التي

اشتهرت بها زوايا مدينة تونس تحديدا ونذكر منها زاوية سيدي الحاري التي نُعتت لدى أتباع الطريقة في تونس بالزاوية الأم، نموذجا لرصد أهم التطوّرات التي شهدها الرصيد الموسيقي المغنى وأهم مميزاته التونسية، ومدى محافظته على أدبيات الطريقة أو بعضها.

سوف نستعين بتسجيل صوتي لإحدى فرق الانشاد المشهورة من مدينة تونس وهي فرقة المرحوم الشيخ محمود عزيز للمدائح والأذكار، بالنظر لنقاوة هذا التسجيل ووضوحه واحتوائه أهم الأشكال الموسيقية التي سنستعين بها على تحليل الوصلة، وقد لا نرى في هذا المثال الوحيد غرضا كافيا محققا لكامل تطلعاتنا واستيفاء ما نرمي إليه من تحليل هذه الممارسات الموسيقية بالبلاد التونسية.

● كيفية إنجاز «العمل العيساوي»:

- تلاوة الأحزاب:

تُعدّ تلاوة حزب «سبحان الدايم» أولى الممارسات الشفوية والصوتية التي تؤدّيها الفرقة العيساوية داخل المقام بطريقة السرد الجماعي المنغّم، وذلك مباشرة بعد تلاوة فاتحة الكتاب، وقد تُضاف له في بعض الزوايا الأخرى تلاوة حزب أو حزبين من أحزاب الشيخ الكامل حسب ما يتسع له المقام[1]، وهي الممارسات التي تَلحَق عادة الممارسات الموسيقيّة التي يتم بها القدوم إلى المقام ودخوله والتي تسمّى «العادة»

(1) تستند هذه المعلومات إلى مواكبتنا المباشرة لعدد من الاحتفالات المقامة بزاوية «سيدي علي الحّطّاب» في جهة المرناقيّة من أحواز العاصمة التونسية، كما تستند هذه المعطيات إلى ما صرّح به الشيخ عز الدين الفرجاني، شيخ العمل بالعيساوية بزاوية سيدي الحاري، خلال حصّة خُصّصت لإنشاد الطريقة العيساويّة ضمن البرنامج التلفزي «زغاريد» من تقديم «عماد الزرقة»، الذي بُث على قناة «تلفزة تيفي» بتاريخ 21 جانفي 2020. رابطه على قناة اليتيوب:

https://www.youtube.com/watch?v=aQyc0tbLYuQ:

العمل الموسيقي (الحضرة):

سنقتصر ضمن هذا القسم على اختيار النموذج الذي أشرنا إليه ويتمثّل في وصلة مغنّاة من أشعار اللهجات الدارجة المحلية مجهولة القائل، اشتملت على ثلاثة أقسام انطلاقا من «ورد القدوم» مرورا «بالمجرّدات» وصولا إلى «البراول والخمّاريّات» تنوعت مقاماتها وتدرّجت إيقاعاتها من البطء إلى السرعة:

قسم ورد القدوم

المقطع الأوّل

يــا خُــوتــي مــانِــيــشــي غَــريــب   أهـــلــــي فــــي كــــلّ أوطــــانِ
شــقّ الــصــحــرة شــق الــجــريــدْ   شــــق بــــلاد الـــســــودانِ
طــوّعــهــا بــابــا مـــن بــعــيــد   جــابــهــا حـــر وحـــورانِـــي
يــا مـــولاي بــن عــيــسى الــحــبــيــبْ   بـــيـــك اتْـــقـــوّى غـــرامِـــي

......

المقطع الثاني

يـــا لايـــم الإخـــوان   يـــالـــلــي لـــومـــك مـــعـــدومْ
أنـــظـــر يـــا الانـــســـان   هـــذا الـــســـر الـــمـــخـــتـــوم
بـــن عـــيـــســـى ســـلـــطـــان   طـــاعـــتـــلـــو كـــل عـــلـــومْ
بُـــكـــرة ومْـــســـاْءْ   حـــزبـــو يُـــجْـــلـــي الأوْكـــاسْ
ســـيـــدي بـــن عـــيـــســـى   شَـــيْـــخِـــي مَـــوْلَـــى مُـــكـــنـــاسْ

....

مَـــنْ رادْ ســـرّ الـــلـــه   يـــقـــصـــدُهُ بـــالـــنِّـــيّـــة

يِـــبْـــلـــغْ بِـــعـــونْ الـــلــه مـــقــــامْ الأولِـــيـــــاءْ
ويْـــلَـــبِّـــسُــــه حُـــلّـــة مـــا لِـــبْـــسُـــوا الـــصّـــوفِـــيّـــة
حُــــلّـــــة نَــفِــيــســة تِــعْــجِــبْ مَـــنْ هـــو لـــبّـــاسْ
ســـيـــدي بــــن عـــيـــسى شَـــيْـــخِـــي مَـــوْلَـــى مُـــكْـــنـــاسْ

••••••

يـــا تـــابـــعْ الأســـيـــاد اتْـــبـــعْ هـــاذي الـــفُـــقْـــرة
بـــالـــحِـــزْب والأوراد الـــذِّكـــرْ مْــــعَ الـــحَـــضْـــرة
ولَـــمِّـــةْ الـــمِـــيـــعـــادْ مَـــنْ لازِمْـــهُـــمْ يِـــبْـــرا
يِـــزْدَادْلُـــه لِـــســـانْ قَـــلْـــبُـــو بـــيـــن الـــجُـــلاّس
ســـيـــدي بــــن عـــيـــسى شَـــيْـــخِـــي مَـــوْلَـــى مُـــكْـــنـــاسْ

•••••••

- **تحليل المضامين اللغوية والصياغة الموسيقية:**

- ورد القدوم: يعُدّه الأستاذ بن عمر «من الممارسات العيساوية المستحدثة بتونس»،[1] ولعل اشتقاق الكلمة يعود إلى فعل القدوم إلى الزاوية لأداء الزيارة وإقامة الحضرة العيساوية.

- تحليل المضامين الشعرية واللغوية:

المقطع الأول: يُستهل هذا المقطع الشعري بأسلوب النداء الموجّه إلى الإخوة «خوتي» وما تحمله هذه العبارة من دلالات رمزيّة وروحية شكلت إحدى أساسيات الأدبيات العيساوية القائمة على الأخوّة والمحبّة ومنح الشعور بالانتماء، وتتجلى

(1) الطريقة العيساوية وتطوراتها بتونس، مصدر سابق، ص 126.

ضمن هذه الأبيات الشعريّة صور رحلة روحية تتجاوز الحدود الجغرافية والمادية، تجسّمها رموز مثل الصحاري والجريد، كناية عن التحديات التي يواجهها المريد في سعيه للنقاء الداخلي والاتحاد بالله، فغربة المتصوّف لا تتمثل في الابتعاد عن المكان بقدر ما تتجسم في ابتعاده عن الطريق الموصل إلى الله، وهو الطريق الذي سيهتدي إليه من خلال توجيهات شيخه سيدي محمد بن عيسى.

المقطع الثاني من ورد القدوم:

- الجزء الأول: يتوجه أسلوب النداء مع بداية هذا المقطع إلى منتقدي أهل الطريقة الصوفية ولائميهم، مبطلا لومهم القائم على جهل بكنه حقيقة الطريقة الساعية إلى الارتقاء بمريديها إلى عوالم روحانية أسمى توصل إلى اكتشاف «السر المختوم»، الذي يمثل المعرفة الإلهية الباطنة، والتي لا تُفتح إلا لمن بلغ مراحل متقدمة في التزكية الروحية. ويُعظَم الشيخ بن عيسى بوصفه سلطانًا على علوم الظاهر والباطن، فهو المرشد الذي تهتدي به قلوب المريدين في سيرهم نحو الله، أما الذكر الصوفي (الحزب)، فهو أداة لتطهير النفس من أدرانها، وتجليتها من الحجب التي تحول بينها وبين الحقيقة الإلهية.

- الجزء الثاني: ترمز هذه الأبيات إلى رحلة السالك الصوفي نحو بلوغ المعرفة الإلهية، مُشيرةً إلى أن الإخلاص في النية هو مفتاح «سر الله» المخفي، وتؤكد أن نيل مقام الأولياء لا يكون إلا بتوفيق إلهي، حيث يُكلَّل السالك بحلة رمزية تفوق كل لباس مادي، دلالةً على التحول الروحي العميق والنقاء الداخلي.

- الجزء الثالث: تحث هذه الأبيات المريد على وجوب الاقتداء بالأولياء والمشايخ في السير الروحي، من خلال المواظبة على الذكر الجماعي وملازمة الحضرة الروحية التي تفتح أبواب الارتقاء، ويبلغ معها السالك مراحل الشفاء الروحي ونقاء القلب، إذ يتفتح اللسان للنطق بالحكمة والمعرفة، بينما يستنير القلب

بنور الذكر.

ويختم الشاعر جميع هذه المقاطع الشعريّة بالتذكير بمقام الشيخ المؤسس «سيدي بن عيسى» باعتباره مصدرا للإرشاد والمعرفة الباطنية في طريق التصوف، وقطبا روحيا جليلا يقود مريديه إلى مقام القرب الإلهي.

- الصياغة الموسيقية:

إن أهم ما يمكن الإشارة إليه فيما يتعلق بالصياغة الموسيقية لورد القدوم وطريقة أدائه الصوتي هو «قربها من طريقة أداء فاتحة حزب سبحان الدايم، باعتماد الأداء الحر (ad libitum) الذي لا يتقيد بإيقاع محدّد، وإنما يُضبط (إيقاعه) من خلال شكل المقاطع اللفظية وحركات الحروف، تماما كالأسلوب الذي رأيناه معتمدا في أداء الحزب»[1]، ولعل في ذلك امتدادا لطريقة تلاوة الأحزاب والأوراد الشاذلية التي دأب على أدائها من يُنعتون بـ«حزّابة» سيدي أبي الحسن الشاذلي وعدد من مريدي الطريقة العيساوية في الآن ذاته.

أما فيما يخص ألحان هذ القسم فإنه يرتكز على طَّبعَ «الذيل» الذي يعرّفه الأستاذ الموسيقار عبد الحميد بالعلجيّة بأنه «طبع صوفيّ بالأساس»[2]، مع الميل إلى تلوينات موسيقية في طبوع متقاربة في أجناسها، وطريقة في القول مخصوصة. صُممت بعناية لتنسجم مع المعاني الروحية العميقة للكلمات المغناة، فتجلّت ألحانا

(1) نفس المصدر، ص127.

(2) يذكر المقدم التلفزي «عماد الزرقاء»، وأنه استمع إلى الأستاذ «عبد الحميد بلعلجيّة» في إحدى دروسه بالمعهد العالي للموسيقى بتونس يُعرّف طبع «الذيل» بأنه « طبع صوفي بالأساس» أنظر: حصّة خُصّصت لإنشاد الطريقة العيساويّة ضمن البرنامج التلفزي «زغاريد» من تقديم «عماد الزرقة»، الذي بُث على قناة «تلفزة تيفي»بتاريخ 21 جانفي 2020. رابطه على قناة اليتيوب:

https://www.youtube.com/watch?v=aQyc0tbLYuQ

هادئة أسهمت في تهدئة النفس وجعلتها مستعدة لاستقبال التجربة الروحية التي ستتبعها، وانسابت هذه الألحان على وقع إيقاعات باطنيّة بطيئة وهادئة هدفها المساعدة على التركيز الداخلي والدخول في حالة من السكون الذاتي، والسماح للمريد بالتأمل العميق في المعاني الروحية للأذكار، وتوجيه انتباهه نحو الداخل حتى يتحرر من تشتيته الخارجي.

قسم المجّردات

تثقيلة أولى

بسم الله أوّالاَ...مكتوبة في الأسطارْ

والصلاة على الهادي حقًّا ثابتة

من جاء بالرسالة...صاحب الكوثرْ

شفيعنا يوم اللي تكون الخلق واقفة

نْسِيرُو ليهْ قْبَالَة...كان أنتم زيّارْ

شوّقُوا للهادي بالعزم إلى متى[1]

وِالِّي بيه الحالة...بالواجِبْ يُعْذَارْ

يغنمْ يا اسيادي ايّامه فايزة

خمّر يا فَشْتاله...بوجود المختارْ

والهُمامْ السالكْ مولاي بُشته

(1) تؤديها مجموعة محمود عزيز «بالعزم والثناء» أما نحن فقد استدنا إلى ما ورد في «سفينة العيساوية»، أنظر: مختصر أحمد الغزال، يتلوه مجموع قصائد المديح وسفينة المالوف والمجرّد وغير ذلك مما يضمّه المقام، أبو بكر الشريف، مطبعة الحاج صالح العسلي، حاضرة تونس، 1349 هـ، ط2، ص164.

من سوسْ ودُكالة...تاتيه الزّيارْ

حافية وعراية في الحر والشتاء

ساداتي عَطفوا بالرضاء...وعلى الله تزيان حالتي

أنا خايف من نار اللظى...يا خوتي تخفيف راحتي

أنا مالي طاقة... ما بيدي قدرة

والطبيب اللي داواني ما ظهُر

ساداتي البوهالَة... روفُوا عليَّ يا اسيادي ماني إلا غْلامكم

حَرْبِتكُم قتّالة...يوم المشليه

يا وِيحْ اللي عاداكم ورضى قتالكم

••••••

تثقيلة مْجرّد ثانية

ماك الشيخ الكامل...وأنا بيكْ انادِي

واسمعنا عنك مْسالة...إنّك تْقُولْ أولادي

الطايع والجاهل...نرعاهم بأسيادي

داويلي قلبي يبرى...من كثر العيوبِ

الشيخ جاء للحضرة...وسقاني مشروبي

وسقاني من كيسانو...خمرة ربّانيَّة

بِها نلت مْسرّة...ونِلتُ مرغوبي

بالله يا الاخوانِي...قُولُولِي هَنِيّة

بِنْعِيسى سُلطانِي...شيخِي وْجَادْ عْلَيَّ

من لامني فيما نْحِبْ...لا نْبيعْلُو يِشْرِي مِنّي

وِنْبِيعْلُو بَيْع المُحتاجْ...واللي يْجَرّب يِعْذِرْنِي

النّحلْ يرعى في النوّارْ... واحنا النبي نوّارتنا

وِان كان جاء سِيدي رحّالْ...نِعظّموه بزيارتنا

ها يا طْيور اللي طاروا ... وفي السماء عملوا دارة

من حين شافوا محمد ... فرحوا واعطاوْا البِشارة

••••••••

– تحليل المضامين اللغوية والصياغة الموسيقية:

– المجرّد: يعتبره عدد من الباحثين أيضا «من الممارسات العيساوية التونسية الصرفة»،[1] ويُجمع أغلبهم على أن اشتقاق الكلمة يعود إلى تجرّد هذا النوع من الإنشاد من الآلات الإيقاعية والموسيقية التي عادة ما تصاحب الغناء، ويُعتمد في أدائه على إيقاع الأكف أو ما يُسمَّى «التصفيق»، على أن عددا من المهتمين قد رجحوا تأثيل هذه التسمية إلى مصادر أخرى[2].

(1) الطريقة العيساوية وتطوراتها بتونس، مصدر سابق، ص 126.

(2) «بالنسبة لمعنى هذه الكلمة (المجرّد) فهناك من فسّرها بأنها تدل على التجرّد من استعمال الآلات الموسيقية بكافة أصنافها خلال هذا النوع من الإنشاد. وهناك من فسّرها بأن العيساويين يبدؤون خلال هذا النمط الإنشادي بالتجرد من نعالهم وألبستهم الصوفية الخارجية، حتى تسهل عليهم الحركة عند شروعهم في الرقص الصوفي على وقع هذا الإنشاد. وهناك من فسّرها بأن هذا النوع من الإنشاد يشبه إلى حد كبير عملية تجريد الغصن من أوراقه ورقة ورقة. ووجه الشبه هنا أن هذه القطعة الإنشادية تتألف من العديد من الأبيات التي يتم تناولها بالإنشاد بصفة سريعة ومتتابعة بيتا بعد آخر، دون رجوع إلى مذهب أو لازمة موسيقية، بطريقة

- المضامين الشعرية واللغوية:

التثقيلة الأولى: تُستهل هذه القصيدة بالبسملة، وتُلحق مباشرة بالصلاة على النبي الأكرم محمد صلى الله عليه وسلم، والاشادة بما حباه به البارئ من تبجيل ومقامات رفيعة، وهي عادة أهل السنة وما دأب عليه أتباع التصوف السني في افتتاح أعمالهم. وتتضمن الأبيات مفاهيم التوسل إلى الله واتشفع بنبيه الكريم، والتشوق إلى زيارة قبره الشريف. كما تؤكد على تواضع المريد واستسلامه لمشيئة لله، وحاجته لعونه لتحقيق مآربه، كما يسلط الشاعر الضوء على أهمية «زيارة» أولياء الله وتحدي المصاعب وعوائق السفر، مما يعكس مكانتهم الرفيعة في أدبيّات الطريقة، باعتبارهم وسيلة للتقرب إلى الله والتخفيف من المعاناة الدنيوية والأخروية للمريد.

التثقيلة الثانية: تلخص هذه القصيدة عمق العلاقة الروحية بين المريد وشيخه «مولاي بن عيسى»، ومحبّة جدّه الرسول ﷺ من خلال لغة غنية بالصور الفنية الرمزية على الرغم من بساطتها وإغراقها في العاميّة. يبدأ الشاعر بمخاطبة

تحيل مباشرة على صورة تجريد الغصن من أوراقه ورقة بعد أخرى بصفة سريعة ومسترسلة «. ينظر: الطريقة العيساوية وتطوراتها في تونس، ص 127. ورغم = =استعمال هذا المصطلح «المجرّد» لدى جماعة العيساوية بالمغرب الأقصى، فإنه لا يحمل دلالة موسيقية تدل على صنف من الانشاد على وقع الأكف بخطوة إيقاعية معيّنة، بل يدل على جنس من الرقصات التي يأتيها العيساويون «والتي نظرا لتشابك حركاتها وتعدد إيقاعاتها تفرض على ممارسيها استعدادا بدنيا خاصا، ويطلق عليها «المجرد» وهي كما يظهر من اسمها، من الأشكال التي يُفترض فيها التخلص من «الجلابة» و«البلغة» و«الرزة» إن كانوا يرتدونها، وهذا يعني إزاحة الملابس التي قد تعيق أداءهم للرقصة بشكل جيد». ينظر: طقوس صوفية شعبية تأبى النسيان: التصوف العيساوي، مصدر سابق، ص74.

«الشيخ الكامل»، رمز الكمال المعرفي، طالبا منه الرعاية واعانته على الشفاء من عيوب النفس، ويمضي في تصوير الشيخ «سلطانا» يغدق عليه بالبركات، معبرا عن ولائه وشدة تعلّقه به متجاهلا لوم اللائمين، مشيرا إلى أن هذه المحبة - المُعتبرة من أسس أدبيّات الطريقة العيساوية - متأتيّة من محبّة مريدي الطريقة للرسول الأكرم والاقتداء بسنّته الطاهرة الزكيّة. وهو ما تترجمه تلك التشبيهات الطريفة لهؤلاء المريدين الناهلين من سيرته المباركة والتغذي من أنواره الباهرة بجني النحل لرحيق الأزهار وفرح الطيور برؤية وجهه الشريف.

- الصياغة الموسيقية:

وردت ألحان «تثقيلة المجرّد» الأولى على أنغام طبع «العْراق» التونسي، مستندا إلى إيقاع دوري خماسي (8/5) يتم ضبطه عن طريق ضرب الأكف، ويتألف هذا الإيقاع الدوري الخماسي من تقسيمة إيقاعية مركّبة من إيقاع ثنائي (به وقتان)، وآخر ثلاثي (به ثلاثة أوقات) ومجموعهما خمسة أوقات «ويتم ضبط هذه التركيبة الإيقاعية الخماسية عن طريق تصفيقتين: الأولى مع الوقت الأول، والثانية مع الوقت الثالث، ويبقى الوقت الثاني والوقتان الأخيران (الرابع والخامس) دون تصفيق».[1]

أما ألحان «التثقيلة الثانية» فقد وردت أنغامها على خطوة ذات الإيقاع الخماسي المضبوط بضرب الأكف بنسق إيقاعي آخذا في التسارع المضطرد تباعا حتى يبلغ في خاتمة التثقيلة نسقا سريعا جدا يتحول بمفعوله من إيقاع خماسي إلى إيقاع ثنائي.

قسم البراول والخمّاريّات

دخول البراول

يا ولي مُكناس يا نعم السيّد...بحركْ لا يُقاسْ يا بابا مْحمّدْ

(1) الطريقة العيساويّة وتطوراتها في تونس، مصدر سابق، ص 128.

نبدا باسم الله لاحد فيه غيروا...وهي التَّوْنيسة

صلوات الله عن رسول الله...زين التعريسة

هيّا انزوروا شيخنا يا فقرة

بابا بن عيسى نْشوفو نِبرى

هيّا انزوروا شيخنا جُمليّة

يا شُوّاشْ لِمّوا العِيساوِيّة

والملقى في الزاوية الغربيّة

ويسهّل ربيّ نِعْزْمُوا عن بُكْرة

•••••••

الخمّاري

يــا أهـــل الــلــه قـلـبـي بـغـاكـم	ونـــفـــوزُ بـيـكـم إلـــى الــلــه
ونـــقـــول عـــنـــدي اسـيـــادي	ويــبــلّــغُــولــي الـمـقـاصـدْ
مـــن فـضـلـكـم يـــا سـيـــادي	مـــا تـطـلـبـوا الـمـولـى عْـلَـيَّ
بـــالـــلـــه حِـــلّـــوا قِـــيـــادي	ومـــا تِـقـطـعـوا الـحـبـل بـــيّ
مـــن فـضـلـكـم يـــا سـيـــادي	مـــا تـطـلـبـوا الـمـولـى عْـلَـيَّ

- تحليل المضامين اللغوية والصياغة الموسيقية:

- البراول والخماري: هي القسم المتضمّن في أدائه آلات إيقاعية، وقد يعود اشتقاق تسميته إلى تلك الإيقاعات، وإلى الحالة النفسيّة والنشوة الروحيّة التي يبلغها المريد والمصطلح عليها وحليّا بـ«التخميرة» ومغربيا بـ«الجدبة». وقد يُطلق عليه في بعض الجهات التونسية «مصطلح الحضّاري» نسبة إلى الحضرة.

- المضامين الشعرية واللغوية:

البرول الأول: تتجلى في هذه القصيدة مشاعر الحب والاحترام العميق تجاه الشيخ المؤسس، فيشبه الشاعر بأنه بحر لا يُقاس في عظمته الروحية وسخاءه. ويبدأ بالتوجه إلى الله، معبرا عن إخلاصه من خلال الصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ثم يدعو المريدين والفقراء لزيارة ضريح الشيخ بن عيسى، مؤكّدا أن هذه الزيارة تجلب البركات الروحية وشفاء القلوب، كما يوجه الشاعر نداءً لجماعة العيساويين للاجتماع في «الزاوية الغربية»، معبرا عن أهمية هذا اللقاء الجماعي المفعم بالتقوى والإيمان، وينتهي بدعاء مفعم بالأمل أن يسهل الله هذا الاجتماع المبارك. وعموما تعكس القصيدة بوضوح عمق العلاقة الروحية بين المريدين وشيخهم، وتُعزز قيم الوحدة والتقرب إلى الله من خلال التواصل مع الأولياء.

الخمّاري: تتضمن هذه الأبيات شوق الشاعر العميق إلى الله ورغبته الأكيدة في تحقيق مقاصده الروحية من خلال الدعم الذي يتلقاه من أوليائه. مناشدا «أهل الله» من المريدين إعانته، مُعبّرًا عن التزامه بالخدمة والإخلاص لهم، مقابل احتياجه لإرشادهم ودعمهم في مسيرته الروحية، من خلال المحافظة على الحبل الذي يصله بالذات الإلهية، مما يعكس عمق ارتباطه الروحي وحاجته الدائمة إلى شيوخه كوسيلة مرشدة إلى شواطئ الأمان الروحي.

- الصياغة الموسيقية:

وردت ألحان هذا القسم على أنغام طبع «الرصد عُبيدي» وتميّز هذا المقطع بدخول آلات الإيقاع «الطار[1] والنغّرات[2] والبنادر[3]». وسارت أنغام هذا المقطع

(1) هو المسمى في بقية الدول العربية بالرق.

(2) طبلان صغيرا الحجم، يُصنع هيكلهما من النحاس ويتم تغليفها بجلد الماعز، يختلف قُطر دائرتيهما، يتم العزف عليهما بعصاتين، ويُسمّيان أيضا بالنقّارات والناغرزان.

(3) مفردها بندير، وهي الدف المصنوع هيكله من الخشب المغلّف بجلد الماعز، ويتمّ

على وقع إيقاعين مختلفين تعاقبا عبر الأبيات الشعريّة المغنّاة، وتدرّجا من الاعتدال إلى السرعة، وهي على التوالي: «دخول البراول العيساوي» و«الدرّازي».

وقد تميّزت الصياغة الموسيقيّة لجزء الخمّاري ببناء لحني ضيّق، أعطت من خلاله أولويّة قصوى للجانب الإيقاعي على حساب الجانب النّغمي، الذي تمّ تكريسه لخدمة الإيقاع المتسارع لبلوغ درجة «الوجد» أو «التخميرة»، وشهد الإيقاع على مدى كامل الوصلة تدرّجا من البطء إلى السرعة كان هدفه إثارة تغيرات نفسية ووجدانية في دواخل المنشدين والمستمعين.

إن أهم ما توصّلنا إليه من خلال تحليلنا اللغوي والموسيقي لهذه الوصلة الموسيقية يمكن تلخيصه ضمن النقاط التالية:

- تحمل هذه الوصلة بصمة تونسية خالصة على مستوى اللغة الشعرية التي جاءت في لهجة تونسية عتيقة تعود إلى فترات ماضية من الزمن لم تخرج مضامينها عن وصايا الطريقة وأدبيّاتها التأسيسية، وانسابت تلك الأشعار بنغمات محليّة في طبوع تونسية نقيّة على غرار الذيل والمزموم والعراق، وإيقاعات تونسية تدّرجت من الإيقاع الباطني الحرّ إلى خطّوة الإيقاع الخُماسي المعروف بالمجرّد المضبوط بالأكف وهو اختراع تونسي صِرف، مرورا إلى الإيقاعات الشديدة المتدرجة من البطء إلى السرعة والمرافقَة بآلات الإيقاع التقليدية.

- تتألف هذه الوصلة العيساوية التونسية من مجموعة من الألحان والأنغام التي تتبع مسارا روحانيا تصاعديا، حيث يتّسم العمل الافتتاحي بسمة من الهدوء قبل أن يصل إلى حالة من الاندماج الجماعي العميق وحالة من حالات «الوجد» أو «السُكر الروحي» التي يَعْضُدها ذلك التكرار المكثف للأذكار وتسارع الإيقاع المحفّز لحالة

توتيره بعدد من الأوتار في وسطه من المصران، وذلك قصد خلق ترددات صوتية أثناء العزف.

من الإيقاع الداخلي المتناغم مع عمليّة التنفّس ونبضات القلب، فيفقد المريد تدريجيًا إحساسه بالزمن والمكان ويعيش حالة من النشوة الروحية العميقة.

– تمّ أداء هذه الوصلة بطريقة جماعيّة وهو ما يُعتبر إحدى المميزات الرئيسية لأداء أذكار الطريقة العيساوية في تونس – عدا بعض الاستثناءات البسيطة[1] – وهي تقنية أدائيّة مقصودة يتردد من خلالها الذكر بصوت واحد من قبل مجموعة من المريدين في تآلف وانسجام قصد خلق حالة من التجانس الصوتي وإفراز طاقة روحيّة مشتركة تُعزز من تأثير الفعل الموسيقي على النفس، وتولّد لدى الفرد شعورًا بالانتماء إلى كيان أكبر يسعى جميع أفراده نحو نفس الهدف الروحي.

– احتلت شخصية سيدي الشيخ الكامل محمد بن عيسى مكانة محورية ضمن هذه الوصلة، حيث احتوت نصوصها عديد العبارات الدالة على تمجيد لشخصيته وتذكير متواصل بوصاياه الروحية التي كانت مبثوثة في كامل القصائد التي احتوتها، ومثّل هذا التذكير المستمر بشخصية الشيخ المؤسس وأساتذته تأكيدا على ارتباط المريدين بتاريخ طريقتهم واقتداء بسيرتهم الممتدة إلى السيرة النبويّة الطاهرة، وتذكيرا بأنهم جزء من سلسلة روحية متصلة لم ينقطع حبلها إلى غاية اليوم.

وعموما لم تكن هذه الأشعار التي تضمنتها هذه الوصلة الموسيقية مجرّد ممارسات تقليدية بقدر ما كانت جسورا روحية وثقافية ربطت الحاضر بالماضي،

---

(1) يتميّز الأداء التونسي للوصلات المغناة للطريقة العيساوية بطريقة جماعية، باستثناء بعض المداخلات الفردية التي يقوم بها شيخ العمل وأحد المنشدين في شكل ارتجالات صوتيّة لأجزاء من قصائد بلغة فصحى في صورة مواويل، أو في لهجة دارجة تسمّى محلّيا بالعروبيات تهيئة للإنشاد الجماعي. وتنقسم المجموعة إلى منشدين ومرددين في انسجام لا يستثني أحدا من المشاركين في الحضرة العيساوية ليمتدّ إلى مجموعة الراقصين الذين يساهمون بدورهم في ترديد أصوات معينة وجملا موسيقية إضافة لأداء الرقص.

وساهت في نقل الفكر الروحي العميق للطريقة العيساوية بأساليب فنية وجمالية مُبتكرَة أنتجتها بيئة ثقافيّة تونسية انصهر في رحابها الوافد بالمحلي على فترات متباعدة من الزمن.

فما هو أثر هذا الرصيد الفني المبتكر على الواقع الثقافي والموسيقي التونسي اليوم؟

مدى مساهمة الرصيد الموسيقي العيساوي في إثراء المشهد الثقافي والموسيقي التونسي:

لقد تجاوزت الموسيقى العيساوية حدود الممارسات الدينية لتصبح جزءا من الثقافة التونسية المتنوعة التي احتضنته وبادلته التفاعل فأثّر فيها كما أثّرت فيه في الآن ذاته. ولبيان هذا التنوع في أوجه التأثير والتأثر سوف نتولّى استعراض بصمات هذا الموروث الشفوي المغنى في المشهد الثقافي والفني التونسي ضمن نقاط منفردة، بالنظر لتعدد هذه الأوجه وتنوّعها:

- **العيساوية والمالوف:**

مثّلت الزوايا العيساوية منذ انتشارها بالبلاد التونسيّةِ الحاضنةَ الفنيّةَ للموسيقى الأندلسية الوافدة على هذه الديار خلال ذات الفترة الزمنية (القرن17م)، وعمل منشدو هذه الطريقة بفضل ما تمتّعوا به من إمكانيّات صوتيّة وتصرّف في الأداء اللحني واطلاع على دقائق الطبوع والألحان على المحافظة على نوبات وأشغال هذا الفن الوافد الذي وُسم بـ«المالوف»[1] وأدائها جنبا إلى جنب مع الوصلات الموسيقية المنتمية إلى طريقتهم. وقد ساعدهم في ذلك تنوّع أغراض أشعار هذا

(1) تعددت تسميات هذا الفن: تختلف من منطقة إلى أخرى فهو الآلة في المغرب، والغرناطي في كل من وجدة وسلا وتلمسان ونواحي غرب الجزائر، والصنعة في العاصمة الجزائرية، والمالوف في قسنطينة وتونس وليبيا.

الفن الجديد بين الأغراض الدنيويّة التي وُسمت بـ «الهزل» أو «الهِلْس» والأغراض الروحية والدينية التي وُسمت بـ«الجد» والتي كان للزجّال والمتصوّف الأندلسي أبي الحسن الششتري فضل كبير في انتشارها في صفوف متصوّفة الأندلس والمغرب الكبير واعتمادها وصلات موسيقية قارة في حلقات السماع(1). فصِيغت على أشعاره ألحانٌ على شاكلة ألحان النوبات الأندلسيّة وُسمت في البلاد التونسيّة بـ«الششتري وجُمعت على شِشْتريّات» وخُصّص لها حيّز قار لإنشادها ضمن «عَمَلْ» الطريقة العيساويّة.

وقد ذكر عدد من المؤرّخين أن هذا التمازج بين الفنّين قدّ مثّل أداة مقاومة وقفت في وجه ما سعى إليه المستعمر الفرنسي منذ بداية القرن العشرين من ضرب للهويّة الثقافية التونسية وتهميش ثوابتها وخصوصيّاتها المحافظة من خلال التشجيع على تعاطي الفنون الهابطة على غرار موسيقى اليهود وبعض الأشكال الفنيّة الأخرى(2).

(1) يقول الباحث التونسي محمد الكحلاوي: «أمّا الشاعر والصّوفي الكبير أبو الحسن علي النميري الششتري وهو زجّال ووشّاح من طراز رفيع، فقد تسرّبت أعماله الشّعريّة إلى نوبات الطّرب الأندلسي المنتشر في أقطار المغرب العربي والمسمّى بـ«الغرناطي»، و«المالوف»، أي ما ألف النّاس أداءه (غناءه)، وهو ينقسم إلى نوعين: «مالوف الجدّ» ويتعلّق بذكر فضل الله وصفاته الدّالة على كماله مع مناجاته طلباً لرحمته ومغفرته. ويرتبط كذلك هذا النوع بمدح الرّسول الكريم، ووصف الشّوق إلى بيت الله الحرام «الكعبة»، وذكر أحوال من أخلصوا في محبّة الله كما هو الشأن بالنّسبة إلى العابدة رابعة العدويّة (ت 185هـ/801م) ويقابل ذلك «مالوف الهزل» وضمنه يندرج القدر الأكبر من الغناء الأندلسي ومداره على وصف خضرة الطّبيعة ورياضها وجمال المرأة والشّوق إلى الوصال بين الأحبّة والعشّاق. وأغلب أشعار ابن الخطيب وابن زمرّك وابن سهل الإسرائيلي وابن زيدون وعبد الكريم القيسي في هذا الشأن». ينظر: مدخل أنثروبولوجي إلى فنون السماع الصوفي بالغرب الإسلامي، مصدر سابق، ص137.

(2) أنظر حسين الحاج يوسف وعبد الوهّاب بوزقرّوا، الطرق الصوفية وروّادها في

وكديل على هذا التآلف بين الموسيقى الأندلسية والموسيقى العيساوية نشير إلى ما تضمّنته عديد المصادر من أن أغلب شيوخ فن «المالوف» بالمغرب الكبير (على اختلاف مسمّياته) وأهمّ حفظته ورُوّاته، كانوا من رجال الطريقة العيساوية على غرار: الشيخ أحمد الوافي، وخميّس الترنان، والموسيقار عبد الحميد بالعلجيّة من تونس، والشيخين حسن العريبي ونور الدين الدبسكي من ليبيا، والشيوخ محمد الطاهر الفرقاني وعبد المنعم طوبال ومبارك دخلة من الجزائر، وغيرهم كُثُر.

إضافة إلى أن عمليّة تدوين الأشعار والحفظ الكتابي التي حظيت بها بعض وصلات الطريقة العيساويّة وأشعارها قد تمتّعت بها أشعار المالوف ونوباته ضمن ذات المخطوطات والمؤلّفات، وقد وَسم الشيخ أبو بكر الشريف، شيخ زاوية سيدي الحاري، مُؤلّفه الذي احتوى عديد النصوص من كلى الفنّين بـ «سفينة العيساويّة والمالوف والمجرّد» الصادرة بتونس خلال أوائل القرن العشرين[1].

- **عيساوية أم عيساويات؟**

منذ زمن غير بعيد وتحديدا خلال تسعينيات القرن الماضي أحصى الباحثان حسين بالحاج يوسف وعبد الوهاب بوزقرّو ضمن عمل ميداني ضمّناه مُؤَّلَفَهما «الطرق الصوفية بالبلاد التونسية»[2] عددا كبيرا من فرق الانشاد العيساوي التي مارست أشكالا موسيقية جديدة ومختلفة بصفة جليّة عن تلك الممارسات بموطن النشأة، ومختلفة فيما بينها في الآن ذاته بدرجات متفاوتة. فقد تعددت أضرب الممارسات الموسيقية والاحتفالية من قبل الفرق التابعة لعدد من الزوايا في مختلف مناطق الجمهورية من حيث متون القصائد المستعملة وألحانها وإيقاعاتها

تونس، حسين الحاج يوسف وعبد الوهّاب بوزقرّوا، منشورات سوتيميديا، تونس 2023. ص183.

(1) سفينة العيساوية، مصدر سابق.

(2) الطرق الصوفية وروّادها في تونس، ص184.

وترتيب عناصر الاحتفال وترتيب الوصلات وأسمائها، وتوظيف الآلات الموسيقية والإيقاعية المختلفة حسب المتوارث الموسيقي لتلك الجهات.

وما يمكن ملاحظته بصفة عاجلة من خلال تلك الدراسة ومن خلال معاينتنا الميدانية لعدد من احتفالات الطريقة العيساوية بعدد من الجهات، هو ثراء أرصدتها الغنائيّة واختلاف متون القصائد الشعريّة المغنّاة واختلاف ألحانها وإيقاعاتها الموسيقّية ونغماتها المشدودة إلى الأرصدة النغميّة المحليّة لتلك الجهات. وهو الأمر الذي انعكس على الآلات الموسيقية الموظّفة، فلئن اقتصر ضمن ممارسات فرق العاصمة تونس وأحوازها على آلات «الطار والنغّرات والبنادر»، فقد أُضيف لها في فرق جهة الكاف آلة النفخ المعروفة بـ«الزرنة» أو«الزكرة» و«الغيطة» بتسمياتها المختلفة، وأضيف بجهة رأس الجبل من ولاية بنزرت إلى كل هذه الآلات آلة الطبل الكبير، وأُضيف إلى جميع هذه الآلات بفرق الساحل التونسي على غرار مدن سوسة والساحلين وزرمدين والمهديّة آلة الدربوكة، فيما عُوّضت لدى فرق جهة قابس وكذلك مدينتي بني خيار ودار شعبان الفهري من ولاية نابل آلةُ «الزرنة أو الغيطة» بآلة «الكلارينات»،التي حلّت محلّها لدى عدد من الفرق بالشمال الغربي المتاخمة للحدود الجزائرية آلة «القصبة». وتبعا لذلك تنوعت رقصاتهم وممارساتهم واختلفت.

جميع مكوّنات هذا المشهد المتنوّع يوحي إلى المتابع وكأنه أمام فرق موسيقية مختلفة الانتماء والمرجعيّة تتعاطى ضروبا من الفنون غير المتشابهة.

- **العيساوية والنغمات التونسية**

تُعتبر الطريقة العيساوية تقريبا الطريقة الصوفيّة الوحيدة التي حافظ رصيدها الموسيقي المغنّى على خطّ نغميّ محافظ التزم إلى أبعد الحدود بالطبوع والنغمات التونسية، والطبوع المغاربية ذات الخصائص الأندلسية. على غرار «الذيل والمايه

والمزموم والرهاوي والمحير والمحيّر عراق والمحيّر سيكا ورصد الذيل والحسين». فلم تشهد ألحان وصلاتها تسلل المقامات الشرقيّة كما هو الحال بالنسبة لعدد من مدائح وأناشيد الطرق اخرى على غرار الطريقة العروسية التي شهدت أرصدتها الموسيقيّة خلال السنوات الأخيرة ميلا مفرطا إلى النغمات المشرقية فاعتمدت في موشّحاتها وصنائعها مقامات البياتي والحجاز والكرد والناهوند والعجم وغيرها من المقامات المشرقية وحتّى النغمات التركيّة.

كما لم يشهد هذا الرصيد العيساوي تسلّل الألحان التي نُعتت «بالصنايع المُركّبة » التي غزت مختلف الأرصدة الموسيقية لبقية الطرق بالبلاد التونسية دون تفاوت. والمتمثلة في استغلال ألحان الأغاني الطربيّة التي تتناول اشعارُها أغراضا غزلية تتغنى بالجمال البشري والطبيعة والحب وملذّات الحياة الدنيوية واستنساخها واستبدالها بأشعار أو كلمات ذات أغراض روحيّة دينيّة لغايات تطريبية.

- **أساليب فنّية مبتكرة**

يُعتبر فن «المجرّد» الذي سبق التعريف به ضمن تحليل بعض أمثلته عند تناولنا للوصلة العيساوية فنا تونسيا مُبتكرا، نُسجت ألحانه الطريفة على ايقاعات فريدة اتخذت من أصوات الأكفّ سندا لها. وإضافة إلى اعتماد ما سُمّي بـ«تثقيلات المجرّد» عناصر قارة ضمن أداء الوصلة العيساوية، تمّت ممارسة أدائها خارج أطر الزوايا واحتفالات الطريقة، واستقلّت بذاتها ممارسة فنّية في عدد من مقاهي العاصمة التونسية خلال أواسط القرن الماضي يُؤدّيها صنف معيّن من حفظة المالوف الأندلسي أُطلق عليهم «المنقاجيّة»[1] (بجيم فارسية) ووُسم فنّهم

(1) أنظر شهادة الشيخ «عزّ الدين الفرجاني» (شيخ عمل العيساوية بزاوية سيدي الحاري) خلال حصّة خُصّصت لإنشاد الطريقة العيساويّة ضمن البرنامج التلفزي «زغاريد» من تقديم «عماد الزرقة»، الذي بُث على قناة «تلفزة تيفي»بتاريخ 21 جانفي 2020. رابطه على قناة اليتيوب:

بـ«المانقا» وكانت لهم أنشطتهم الفنيّة وأساليب أدائهم الخاصة.

وقد وضّف عدد من الفنانين التونسيين ضمن عروضهم الموسيقية الوترية والطربية وصلات من «المجرّد» الذي نال شهرة لدى الشباب خارج أطر الزوايا العيساوية ونذكر من أمثلة ذلك توظيف الفنان التونسي زياد غرسة لمجرّد «نعطي البشارة للي يسقي الخمّارة» في طبع «السيكا» ضمن أحد حفلاته بمهرجان قرطاج الدولي(1).

● **العيساوية مصدر الالهام لبقية الأنماط الموسيقية**

مثّلت موسيقى الطريقة العيساوية مصدر إلهام إلى بقيّة الأنماط الموسيقية المحايثة لها، فلئن لم نلحظ لدى اتباع الشيخ الكامل اقتباسات لألحانهم من أنساق موسيقية أخرى ماعدا كالتي رأينا في أنغام المالوف ووصلات «الششتري»، فقد رصدنا في إطار التلاقح الفني بين مختلف الطرق اقتباسات لأشعار الطريقة العيساوية وأحيانا ألحانها وفي عديد المناسبات لوصلات كاملة وإدراجها ضمن وصلات تلك الطرق. ومن أمثلة ذلك قيام أتباع الطريقة «العزوزية» المنسوبة إلى سيدي علي عزّز» دفين مدينة زغوان التونسية باقتباس كلمات قصيدة «هيّا نزورو شيخنا يا فقرة...سيدي بنعيسى نزورو نِبرا» وتغيير عجز البيت بـ«سيدي علي عزّوز نزورو نِبرا» ونسبتها إلى شيخهم والتغني به، وتغيير لحنها. إضافة إلى مجرّد «لاش تلوموا قلب انكوى». امّا الطريقة السلاميّة العروسية فقد أدمج أتباعها عددا من البراول والخمّاريّات ضمن وصلاتهم قصد كسر الرتابة وإثارة حالة الوجد لدى الحاضرين فأدمجوا براول عديدة منها «كيف نعمل يا ربي من فراق الاحباب» و« باسم الله في الكلام هي» و«فاح السر وفاح» وغيرها من الأمثلة.

---

(1) أنظر رابط الوصلة: https://www.facebook.com/watch/?v=331108114082542.
https://www.youtube.com/watch?v=aQyc0tbLYuQ.

أما في سياق استلهام عدد من الفنانين والموسيقيين لألحانهم من الألحان العيساوية، فقد استلهم عدد من الملحنين جملهم اللحنية من ذلك الرصيد، على غرار قيام المرحوم محمد الجاموسي باستلهام أغنيته الشهيرة «أصل الزين في العنين» من ألحان إحدى المجرّدات التي كان يتغنّى بها مجموعة «المانقاجية» المذكورون آنفا[1].

● **العيساوية والفضاء النسوي**

لئن لم تشهد الساحة الفنية والطرقيّة أنشطة موسيقية لنسوة انتمين إلى الطريقة العيساوية ومارسن نشاطهن الموسيقيّ تحت هذا المسمّى، فإن ذلك لا يمكن أن يحجب قيام عدد من النسوة التونسيّات من مريدات عدد من الزوايا الأخرى (على غرار الزوايا النسائية لكل من السيدة عائشة المنوبية وللّة العربية، وللة العجولة الغربية) أو المتعاطيات لضروب الفن الطرقي النسائي، باستعمالهن للعديد من مدحات الطريقة العيساويّة وتغييرهن ألحانها وإيقاعاتها حتّى تتلاءم مع طبيعتهن النسويّة الرقيقة. فقامت مجموعة من مدّاحات مدينة بنزرت المعروفات بـ«الجراينيّة» بإبدال ألحان القصيدة المعروفة «من عند شيخنا جيناكم زيّار يا أهل الطريقة الزينة» من لحن «رجالي» متسم بحدّة الأداء وإيقاع شديد في نغمتي الإصبعين والسيكا، إلى لحن «رقيق في طبع الإصبعين» وإيقاع يشجّع على الرقص هو إيقاع الحامدي البنزرتي»، مع اختصارات بسيطة لفحوى الأشعار. ونفس الأمر لمدحة «إسقيونا يا خمّارة» على خطوة ذات الإيقاع الخفيف وفي طبع جديد هو «المحيّر سيكا» الذي يستجيب في أدائه لآلتهن الموسيقية المرافقة وهي «آلة الأرمنيوم» الخالية من أرباع الأوقات الموسيقية. وذات التحوير شهدته مدحة « الله يا الله...ولا اله الا الله.....أولاد بن عيسى يابابا...والعمال على الله» التي تم تحويل لحنها إلى طبع المزموم المستجيب لطبيعة تلك الآلة.

(1) أنظر: شهادة «الشيخ عز الدين الفرجاني»، مصدر سابق.

كما عملت مجموعة من مدّاحات «الطريقة المدّانية» بالمنستير (نسبة إلى الشيخ محمد المداني) باستغلال هذا الرصيد العيساوي الذي طوّعنه إلى بيئتهن الموسيقيّة فتغنّين بمدحة «يا محمّد بحرمتك يا محمّد» من السفينة العيساويّة على نغمات سلسة وإيقاعات خفيفة مشابهة للمدحة الشهيرة بجهتهن «يا مازري حلّ البيبان»، بعد أن كانت تُغنّى لدى العيساويين في طبوع الرهاوي والمحيّر عراق، كما قامت ذات المنتمايات إلى تلك الطريقة بإبدال كلمات المدحة المعروفة بالسفينة العيساوية في غرض «التشويق» للحج، «آه يا لَيلَى مْرادي» كناية عن الكعبة الشريفة، بكلمات يمتدحن من خلالها إحدى الللاوات فغَدَتْ «آه يا لِلة مْرادي» وأضفن لها عبارات من بيئتهن الطرقية يحفزن النسوة من خلالها على زيارة الوليّات الصالحات على وقع إيقاعات خفيفة وألحان بسيطة مستساغة ذات جمل لحنيّة مألوفة في أوساطهن. والقائمة تطول.

- **العيساوية والتجارب الفنية الواعدة:**

في إطار خوض التجارب الفنية الجديدة وتثمين التراث الموسيقي عمل عدد من منتجي العروض الموسيقية الكبرى وعدد من الموسيقيّين على إعادة إحياء أقسام من التراث الموسيقي العيساوي وتوظيفه ضمن عروضهم الموسيقية من خلال مزجه بعدد من الآلات الموسيقية الحديثة، وإعادة توزيعه من خلال توظيف أنماط موسيقية أخرى على غرار التوزيع الأركسترالي، مع السعي إلى المحافظة على بصماته الأصلية بدرجات متفاوتة. ونذكر من هذه العروض عرض «الحضرة» للفاضل الجزيري وسمير العقربي، وعرض الزيارة «لسامي اللجمي» وعرض «ننده الأسياد» لمحمد البسكري»، وعرض «المشايخ « لمحمد الأسود ومحمد البسكري، التي عمدت إلى تقديم فقرات متفرقة من هذا التراث العيساوي إلى جانب موروثات موسيقية من طرق تونسية أخرى ضمن حفلات حيّة.

ولئن نجحت مثل هذه التجارب –إلى حدّ ما – في التعريف بأجزاء من هذا

الرصيد الموسيقي لدى فئات من الجماهير التي لم يُسعفها الحظ في حضور أنشطة الاحتفالات المقامة بالزوايا أو الحفلات الخاصة، ونخص منها فئة الشباب التي استساغتها وسعى بعظهم إلى محاكاتها من خلال أعمالهم الفنية كالموسيقى والرسم والمسرح، خاصة بعد أن تم توظيف التكنولوجيّات الحديثة لتصويره وتسجيله بتقنيّات عالية الجودة، ونقله إلى فئات أوسع من خلال وسائط التواصل الاجتماعي، فإن تلك الأعمال لم تسلم من بعض الاحترازات والانتقادات الموجّهة إليها خاصة من عدد المحافظين الغيورين على موروث الطريقة العيساوية خوفا عليها من طمس خصوصيّاتها الفنّية.

خاتمة

لم تبرز الطريقة العيساوية الوافدة في بيئتها التونسية الجديدة في شكل تيّار روحي فقط، بل اندمجت بشكل عميق في الهوية الثقافية المحلية، بصفة تراكمية متدرّجة. ولم يقتصر ذلك الرصيد الشفوي المتوارث بين الأجيال على بعده الديني، بل أسهم في تشكيل جزء مهم من الثقافة الموسيقية التونسية، فأثّرت مضامينه الروحية والفنية في ثقافة هذه البيئة الحاضنة بشكل عام، وأصبحت جزءًا من التراث الفني الذي يتميز بالتنوع والعمق.

فبالعودة إلى أزمنة ليست بالبعيدة ومع طفرة الابداع الموسيقي الطرقي لم يكن دور الزوايا التونسية مقتصرا على مجرّد استيراد ذلك الرصيد الموسيقي العيساوي من مصدر نشأته، والاكتفاء بإعادة ترديده وفي أقصى الحالات إعادة صياغته. بل كانت بيئة ثقافية منتجة لتلك الابداعات الموسيقية والوصلات التي ماتزال حناجر المريدين صادحة بها إلى اليوم أشعارا وألحانا. كما كانت مصدّرة لتلك الوصلات إلى كافة مدن الشرق الجزائري في أقل التقديرات، وهو ما يجسّمه المثل الجزائري المتردّد منذ قرون على ألسنة مشايخ الطريقة العيساوية الجزائرية بكل من عنّابة وقسنطينة « تونس تصنعْ وقسنطينة تطبعْ»[1].

---

(1) وردت هذه الشهادة على ألسنة عدد من شيوخ الطريقة العيساوية بمدينة الجزائر وهما الشيخ «عزّوز بوعبيد والأستاذ أحمد بن خلاّف (فنّانان وباحثان في التراث العيساوي) وعدد من الباحثين في تراث الطريقة العيساوية على غرار المؤرخ الجزائري نور الدين بو عرّوج والدكتور عبد القادر بالعربي (باحث في التراث

غير أن ما عانته الزوايا العيساوية من تهميش خلال العقود الأخيرة بات يهدّد رصيدا موسيقيا وفنّيا فريدا ما يزال يشكّل رصيدا شفويّا تخزّنه الذاكرة البشريّة بالضّياع والتلف مع تناقص أعداد حفظته من مشايخ الانشاد بمفعول عوادي الزمن، وهو الأمر الذي يدعو وزارات الاشراف التونسية ونعني بها «وزارة الشؤون الدينية» لمساعدة ما تبقى من زوايا نشيطة على الحفاظ على جملة الأرصدة المتوارثة. كما يلفت نظر «وزارة الشؤون الثقافية» إلى اتخاذ إجراءات استعجالية لحماية هذا المخزون الشفوي الموسيقي وجمعه، تهيئة لتثمينه حفظا وتوثيقا وترقيما وتسجيلا وإعادة انتاج ضمن خطة استراتيجية بعيدة المدى تضمن مشاركة جميع الأطراف من أبناء الطريقة ومنتسبيها ومختلف جمعيّات العمل الثقافي والموسيقي وحماية التراث، وتشجيع طلبة المعاهد الموسيقية العليا على خوض غمار البحث في هذه الأرصدة الغنية تحت إشراف «وزارة التعليم العالي والبحث العلمي»، وذلك على غرار الإجراءات التي اتخذتها حكومة الاستقلال وقبلها جمعيّة «الرشيديّة « لحماية المالوف والموسيقى الأندلسية وتدوينه وتسجيل أغلب نوباته. وعدم الاكتفاء بتلك المبادرات الفرديّة لعدد من المبدعين الذين اجتهدوا في توظيف بعض تلك الأرصدة ضمن أعمالهم الموسيقية الجديدة، التي تُعَدّ على جرأتها غير كافية.

العيساوي واستاذ بجامعة قسنطينة3) وهي شهادات تضمّنتها (ندوة فكرية حول العيساوة من أصالة التراث إلى حتمية العصرنة) نشّطها المقدّم الإذاعي «محمد دحمان»، بُثت على أمواج إذاعة ميلة الجزائرية بتاريخ 25 مارس 2024، أنظر رابط الحصّة على الفايسبوك:

https://www.facebook.com/radiomila.dz/videos/1344068319610604.

One and Many:
A Comparative Analysis of the Libyan ‘Issawiya

Dr. Igor Cherstich
University College London

Academic discussions on Libyan Sufi brotherhoods have ultimately always been about one brotherhood, the Sanusiya. The reasons for this are obvious, particularly to those who are familiar with Libya’s recent past. As E.E. Evans - Pritchard famously exposed in his 1949 classic The Sanusi of Cyrenaica, the Sanusiya consolidated an influential position in the tribal system of Eastern Libya, and ensured a fundamental role in the anti - colonial struggle against the Italians right until the liberation of the country (Evans - Pritchard 1946; 1949). Unsurprisingly, when British interests in the region catalysed the creation of a state, the head of the Sanusi order became the amir of Tripolitania, and then, after petroleum provided new incentives for national unity, the king of newly unified Libya (Davis 1987, 28−30; Vandewalle 2006, 24−73). The narrative of how the Sanusiya came to be the Libyan Sufi order par excellence is well known. The role of the other Sufi brotherhoods in the macro - history of modern Libya is, however, considerably harder to detect. Unlike the Sanusiya, the majority of these orders were internally divided into groups headed by local Sufi masters who did not rec-

ognise a common leader (Baldinetti 2003; Evans - Pritchard 1949, 84, 88). As a consequence, they were pushed to the margins of academic enquiry, and quickly dismissed as a list of organisations that could not aspire to a place in history due to their lack of cohesion and organisation (Evans - Pritchard 1949, 84; Grandin 1986; Triaud 1996).

The idea of non - Sanusi Libyan orders as mere unorganized associations begs for a deeper contextualization and needs to be problematized. Indeed, behind the understanding of these brotherhoods as ‘lesser entities’ lies a simplistic model that has dominated both the debate on Libyan mysticism and the broader discussion on Sufism: a view of Sufi orders as pyramidal structures with a spiritual leader on top and local cells at the bottom (Chih 2007, 21). In her critical reappraisal on this paradigm, the scholar of Egyptian Sufism Rachida Chih has recently called for more attention towards those brotherhoods that do not conform to the model (Chih 2007). In particular, Chih has proposed to abandon the focus on centralised hierarchy for a view of ‘Sufi brotherhood’ as a composition of different patronal relationships between local Sufi masters and their circles of followers (Chih 2007, 21−22). In order to assess the applicability of this framework to Libyan Sufism, and especially to those Libyan orders that history seems to have forgotten, I will concentrate on the ‘Issawiya, a Sufi order characterised - both today and in colonial times - by a lack of centralised hierarchical organisation. In doing so, a brief ethnographic presentation of the brotherhood in Libya will be provided with the purpose of explaining both the strengths and the weaknesses of looking at the ‘Issawiya through the lens of Chih’s theory.

Searching for a framework

The attention reserved to the Sanusi order can be understood not only by unwrapping the complex set of professional (Baldinetti 2010, 14; Peters 1990, 21), academic (Peters 1990, 21–24) and even personal (Douglas 1980, 46; Li Causi 1988) reasons that motivated Evans - Pritchard, but also by understanding the military agenda of the French and Italian sources that dealt with Libyan Sufism (Baldinetti 2003, 129; Triaud 1995; Vikør 1995, 11). Certainly, the inaccurate nature of some of the colonial accounts on the brotherhoods has been sufficiently demonstrated (Baldinetti 2003; Triaud 1995; Vikør 2000, 158), while some aspects of Evans - Pritchard's sophisticated insight have been proven to be incorrect with time (Eickelman 198, 52; Peters 1990, 10–28). Nonetheless, one particular element stands out from both the colonial studies and the academic re - examinations of the Sanusiya: the order was characterised by a functional and reasonably centralised organisation, at least when compared with other Libyan brotherhoods (Triaud 1995; Vikør 1995; 1996; Ziadeh 1958). Determining whether the success of the Sanusi brotherhood was the consequence of an intrinsic political inclination or the fruit of historical circumstances involves a debate that cannot be possibly summarised here (ibid.; Ahmida 1994, 100; Evans - Pritchard 1949, 26, 173; Vikør 2000). What is important to note, however, is that regardless of dynastic issues and undeniable structural limitations (Evans - Pritchard 1949, 20, 26, 83, 84, 131; McGuirk 2007; Vikør 2000, 157; Ziadeh 1958, 120), the organisational and hierarchical structure of the Sanusiya helped the order to

gain its predominant place in history (Gilsenan 1990, 160), and therefore attracted the interest of the colonial observers (Baldinetti 2003).

The focus on organised Sufism in Libya can largely be explained by an appreciation of the military role of the Sanusiya in the colonial era. However, this specific attention to cohesiveness and hierarchy mirrors a general preference for the study of centralised Sufi brotherhoods that can be detected even in post - colonial publications dealing with other geographical contexts. Certainly, scholars have noticed that Sufi structures vary greatly, and that Sufi orders effectively range between centralised organisations and discontinuous associations (Gilsenan 1973, 4–5, 65, 199). Nevertheless, academia has mainly dedicated its attention to cohesive orders like the Sanusiya (Cruise O'Brien 1971; Gilsenan 1973), while those rare studies that have dealt with 'loose brother - hoods' have generally avoided problematising issues of organisation in detail (Crapanzano 1973). Indeed, a complete analysis of this preference should be rooted in a larger discussion on the obsession with 'social structure' that had haunted social sciences in the West up until the seventies (Fortes 1963; Radcliffe - Brown 1952; Stocking 1984). However, for the purposes of this article it is sufficient to note that a focus on hierarchy, understood either as a necessary aspect of 'successful' brotherhoods (Gilsenan 1973, 5–91), as a fundamental dynamic of Sufi affairs (Hammoudi 1997, 85), or as a characteristic that can develop in a Sufi brotherhood due to a myriad of factors (De Jong 1978; Trimingham 1998, 67–105) is a very visible feature of the scholarship on Islamic mysticism. Bearing all of this in mind, Rachida Chih's

analysis of the relationships that characterise the members of the Khalwati order in Egypt constitutes an interesting exception (Chih 2007).

In presenting this acephalous Egyptian brotherhood, Chih highlights how the Sufi pyramidal model that transpires from the literature has more to do with an academic 'preference for studying those turuq that have a distinct and clear organisational structure' (Chih 2007, 22) than with anything else. Conscious of the problems of using this model as a tool to understand the Khalwatiya - and indeed Sufism in general - she therefore calls for a radical re - conceptualization of the very notion of Sufi order. A brief exploration of the characteristics of the Khalwatiya is fundamental both for an understanding of Chih's argument and for an evaluation of the possible virtues of applying her views to Libyan Sufism. Chih explains how the Khalwati brotherhood is effectively an ensemble of different branches that articulate their identities around the figures of local masters. Each specific branch of the Khalwatiya names itself after the founding shaykh (a practice which is familiar to anyone who has an interest in Sufism) and has its own network of followers. In this perspective, Chih demonstrates how an understanding of the relationship between masters and disciples that characterises the life of the brotherhood on a local level is key to understanding the order (Chih 2007, 33). These relationships have a patronal nature since they are based on the shaykh acting as a 'patron' for his followers. More specifically, Chih explains how followers of the order see their attachment as being first and foremost to their own shaykh rather than to the brotherhood in its entirety (Chih 2007, 28). In Chih's view, there-

fore, a focus on the personal relationship between a given shaykh and his direct disciples – together with an understanding of the fact that this relationship does not necessarily have to be inscribed into a larger framework of vertical hierarchy – allows us to grasp the dynamics that rule the Sufi orders in a much more nuanced way (Chih 2007, 33–34). A Sufi brotherhood can consequently be looked at as a composition of different localised patron - client relationships, personal hierarchies and (Chih does not use these terms but they are implied in her argument) localised leaderships.

The view of a Sufi order as a set of patronal relationships seems to be a useful framework, at least when it comes to brotherhoods whose structure does not involve a centralised leadership. Bearing in mind the fragmentary nature of Libyan Sufism, the application of Chi's ideas seems to be the best way to rehabilitate the non - Sanusi brotherhoods by showing that they are neither exceptions nor defective versions of a centralised brotherhood like the Sanusiya. Nonetheless, this framework does not present a solution for all the analytic issues encountered when looking at Sufism in Libya. Indeed, if the pyramidal model put forward by the literature is a theoretical construction that often does not correspond to Sufi reality, an analysis that reduces a Sufi order to its internal patronal relationships runs the risk of exaggerating the fragmentary character of the brotherhoods. A concise examination of the case of the Libyan 'Issawiya illustrates these issues very well. The 'Issawy order in Libya presents characteristics that are similar to the ones of the Khalwatiya in Egypt. The brotherhood does not have a

common leader and is effectively organised into different groups that revolve around the figures of local shuyukh. Generally speaking, the ‘Issawiya can be looked at through the lens of Chi’s conceptualisation, particularly because the followers of the order attach themselves to a local shaykh and mainly live their affiliation to the brotherhood through their relation to him. However, if we examine the way the brotherhood articulates its own identity, we realise that we cannot reduce the ‘Issawiya to an ensemble of different networks of Sufi masters and disciples. Even though the brotherhood presents a strong localised character, it still retains a sense of common identity and membership that cannot be ignored. As we have seen, applying the pyramidal model to the ‘Issawy order as put forward by the scholarship on Sufism is analytically inadvisable. However, we still find ourselves struggling when we look at the brotherhood through the prism of a framework that has sought to radically criticise these mainstream assumptions on Sufism.

The ‘Issawiya as a case study

In order to appreciate the advantages and the limits of Chih’s theory when used to understand the Libyan ‘Issawiya we need to contextualise the order, albeit briefly. The ‘Issawiya is not an indigenous Libyan reality, and certainly not an unknown entity in the literature on Sufism (Andezian 2001; Brunel 1926; Trimingham 1998, 86, 276). The brotherhood – which is spread across much of North - Africa (ibid.) - was founded at the beginning of the sixteenth century in Morocco by the followers of Sidhi Muhammed Ben ‘Aysa, usually referred to as ‘al - Shaykh al - Kamil’, the ‘Perfect Shaykh’. Even though Muhammed

b. 'Aysa, the patron saint of the city of Meknes, is effectively one of the most important and intriguing characters of Moroccan mysticism, the information available to reconstruct a historical profile of his life is poor in detail. The historical circumstances of the diffusion of the 'Issawy brotherhood in Libya are also difficult to trace. The most famous account in this regard is an oral narrative that describes how the 'Issawiya arrived in Tripoli. As reported to the author by a large number of 'Issawis, the brotherhood was brought into the city by Muhammed al - 'Alam Banun al - Fasi, a Moroccan

'Issawy shaykh from the city of Fes, on an unknown date between the sixteenth and the seventeenth century. The zawiya that he founded - al - Zawiya al - Kabıra - still exists today. According to the Italian documents of the colonial era – which make an explicit mention of the Zawiya al - Kabıra together with a list of names of other zawaya – the 'Issawy order was the most widespread in Tripolitania (Baldinetti 2003, 134–136), while according to other sources the brotherhood could count members also in the Eastern part of the country (Drague 1951, 75; Good - child 1970, 26; Evans - Pritchard 1949, 84–86). The colonial documents clearly specify that the order did not have a common leader or a shared hierarchical structure (Baldinetti 2003, 135). Today the brotherhood is without a doubt the largest and most active order in Libya, and presents essentially the same characteristics that were noticed by the Italians in the past. Each 'Issawy zawiya is headed by local shaykh who is in charge of his own congregation, so that the 'Issawiya appears as a pervasive but fundamentally de - centralised entity.

The Structure of the Brotherhood

The number of scholars that have dedicated their attention to the ‘Issawiya in Libya is very small. Some publications have described the variety and the emotional charge of the musical tradition of the Issawy zawaya (Ciantar 2003,2005,2006), while others have described the climate of feast and enjoyment that annually permeates the order on the occasion of the celebration of the birthday of the Prophet Muhammad, a recurrence which is observed particularly by ‘Issawis all over Libya (Cerbella and Ageli 1949). Although these works have the virtue of adding some ethnographic details to a subject that has been largely ignored by the literature, they mainly concentrate on the most visible aspects that characterise the social existence of the brotherhood. ‘Issawy zawaya, however, are also places where a set of internal, less visible dynamics take place, and it is these dynamics that provide the key to understanding both the structure of the brotherhood and the limits of Chih’s framework. Like any other Sufi order, the ‘Issawiya presents itself as a spiritual path that leads its members towards a higher moral maturity through specific spiritual exercises. It is not difficult to understand therefore how, as often happens in Sufism, whoever wants to join the ‘Issawy order needs to receive an initiation from a shaykh that introduces him to the practices of the brotherhood. Usually the first step in this path, immediately before the initiation takes place, is to become a muhib, a sympathiser of the order. As with other Sufi orders (Crapanzano 1973, 89), the ‘Issawy muhib is quite literally someone who has ‘love’ for the ‘Issawiya. Muhibbin constitute the great

majority of the people that associate with an ‘Issawy zawiya. They are informal followers that are not required to exhibit specific forms of commitment.

Muhibbin visit the zawiya as frequently as their personal inclination dictates, deciding for themselves whether to maintain a spiritual relation with the shaykh or not. Indeed, when asked about their status some muhibbin explicitly stated that they preferred to remain erratic sympathisers for the rest of their lives, explaining that they did not feel suited for the demanding life of the Sufi. Theoretically, according to some masters of the order, the shaykh of the zawiya is supposed to observe the muhib for a period of time in order to see whether he is a suitable candidate for the ‘Issawy path or not. However, there is great variation when it comes to this rule, and while some muhibbin are required to wait for a long time before being initiated, others make the transition from follower to disciple much more rapidly. When the muhib decides that he wants to enter the order – and when the master or the zawiya decides that he is ready to do so − he receives his initiation and becomes a formal murid, a disciple of the shaykh. In the con - temporary ‘Issawiya the relationship between master and disciple – a topic that has filled many publications on Sufism (Burckhardt 1976; Lings 1988; Nicholson 1963) – is differentiated and various. In interviews, a number of shuyukh stressed the importance of discipline in their approach to the muridin. This highlights how as an ‘Issawy shaykh once told the author, quoting a well - known Sufi saying, the disciple should abandon himself to the care of the master like the corpse in the

hands of the undertaker'. Other masters, however, described their relationship with their disciples as based mainly on friendship and affection. While some shuyukh advocate the use of punishment for moral mistakes, others believe that the fundamental purpose of their role is simply to encourage their muridin to live their lives as good Muslims, persuading them to perform the fundamental requirements of Islam.

The murid initiates a spiritual journey under the care of the shaykh. Obviously different muridin have different approaches towards this aspect of the order. If some are very committed to the point of visiting their shaykh daily, asking him for advice even on worldly matters, others limit themselves to visiting their zawiya regularly, receiving their spiritual exercises from the master, but avoiding discussions on either practical or spiritual issues. Entry to the brother - hood, however, is generally described as a journey that takes the disciple through different stages of mystic development and moral formation. When the murid is close to reaching the end of this process, he might receive from his own master 'mashyikha' (shaykh - hood'), and become a master himself. The shaykh chooses only one of his muridin as successor and guide of the congregation, often giving him the title of naqib and making him a vice - shaykh who takes his place temporarily when he is absent and definitively when he dies. A shaykh can also give the mashyikha to more than one of his disciples who, once made shuyukh, can officially create their own zawaya and recruit their own disciples. Occasionally a master maintains a degree of influence over his ex - muridin, so that he effectively becomes the head of a number of shuyukh who have their

own zawaya but who all consider the original shaykh (and after him his successors) as the main spiritual point of reference, indicating his zawiya as the 'zwiya al - umm', the 'mother zawiya'. More often, however – perhaps after their master's death has paved the way for a series of successors that do not have a personal relation with them – the newly appointed shuyukh (or their successors) distance themselves from the zawiya of origin. Even though one of the heirs of the original shaykh might try to reconstruct a relationship with them, these shuykh usually end up becoming autonomous spiritual leaders that take care of their own Sufi affairs in a completely independent way. The Libyan 'Issawiya thus seems to have a character prone to fragmentation. Every time a murid is made shaykh there is a possibility for a new independent segment to appear, and for a new partition in the order to take place. Due to the passage of time and to dynamics of shaykh succession, fragmentation can happen even in those cases where the shaykh of a 'mother zawiya' maintains his authority over a number of shuyukh. In analysing this constant emergence of groups and subdivisions – which ultimately characterises the 'Issawiya as a brotherhood whose structure is continuously in the making – one element in particular stands out: the importance of the role of local shuyukh. The order is effectively composed by Sufi masters who often distance themselves from the zawiya of the shaykh that gave them shaykh - hood and form their own local networks of muridin. The brotherhood appears therefore as a composition of different networks of people that gravitate around local leaders: a picture which might appear, at least on a superficial level, very similar to that described by Chih in her study of the Khalwatiya,

as summarised above. With this in mind, Chih's ideas, which urge us to look at the Libyan 'Issawiya with a focus on the patronal relationships that link the different masters with their groups of followers, appear to be particularly valuable. Nevertheless, if we look more closely at the 'Issawy brotherhood in Libya we realise how this particular framework is also limited and fundamentally un - useful when it comes to understanding the nuances of 'Issawy identity.

Struggling for a framework

As previously mentioned, the Libyan 'Issawiya and Chih's Khalwatiya present very similar organisational features. However, if we decide to follow Chih and reduce the 'Issawy order to the patronal relationships that typify its structure we miss an extremely important point: though internally divided, the 'Issawy brotherhood often describes itself – and fundamentally behaves − as one recognisable entity. Doubtlessly, 'Issawy masters tend to run their zawaya or - in those cases where they manage to keep their spiritual influence over ex - muridin - groups of zawaya as independent circles of followers. Nevertheless, generally speaking, members of the brotherhood do not see these internal divisions as an issue. One of the recurrent aspects of the author's conversations with many 'Issawy masters, disciples and sympathisers was the continuous attempt on their part to clarify that the fragmentary character of the order is essentially a natural, though not necessarily positive, aspect of its existence. In describing the complex mechanics that rule the organisation of the brotherhood in Libya, 'Issawis often advise against taking the composite structure of the brotherhood as

proof of the fact that ‘Issawiya’ is a mere label for an amalgam of independent leaders. Shuyukh usually ensure that their differences do not compromise the relation between the different zawaya. In general, the interaction between shuyukh is also characterised by a pervasive and visible attention to politeness and good manners, particularly amongst the zawaya of the same city or area. Interestingly, even the shuyukh that consider their own zawiya to be the ‘mother’ of a larger group of zawaya do not enforce their right to claim authority over the other shuyukh.

Interestingly, from time to time, a shaykh with a particular mystical vein might even identify spiritual advantages behind the internal divisions of the order. Showing a great capacity for lateral thinking, an ‘Issawy master told the author that the fragmentation of the ‘Issawiya should be looked at as a source of richness, since the various ‘Issawy groups contribute with different portions of Sufi knowledge to the development of the entire brotherhood. Nonetheless, the difficulty in applying Chih’s framework to the ‘Issawiya does not rest merely on the fact that ‘Issawis often have a peaceful attitude towards each other, nor on the fact that members of the order usually describe themselves as a brotherhood. Doubtlessly, these elements are important, particularly when it comes to understanding the way in which ‘Issawis articulate their own identity. However, more specifically, the author’s impression that the ‘Issawiya is something more than a set of different patronal relations is based on an observation of the lived relationships that exist between ‘Issawy shuyukh and, generally, between ‘Issawy

zawaya. Indeed, the masters of the brotherhood constantly invite each other (and each other's entourage of muridin) to attend liturgical performances and celebrations related to the festivities of the Islamic calendar in their zawaya. Often, if not always, these gatherings become social occasions where devotion takes place, food is served and tea is prepared. At times this willingness to construct and maintain an 'Issawy network takes the shape of a formal proposition. An influential shaykh has explained to the author how, for instance, he sent written invitations to all the other shuyukh of the brotherhood of his city on the occasion of the celebration of the birthday of the Prophet. Hence, when we look at the way 'Issawy zawaya interact with each other, we realise that even though the brotherhood is a de - centralised entity, members of the order tend to gather together and cultivate social links with each other

'Issawy zawaya essentially perform the same rituals, though often – if not always – there are slight local liturgical variations. This fundamental unity of practice has to be considered, but it should not be overstated since, as Chih tells us, the Khalwati order in Egypt presents exactly the same situation (Chih 2007, 27). The real difference between the two brotherhoods has to be looked for in the way they see their own social and organisational texture. Both in the 'Issawiya and in the Khalwatiya, local shuyukh have, as we said, a fundamental role. As explained above, Chih tells us (Chih 2007, 28) that members of the Khalwati order see themselves as attached to a particular shaykh more than to a Sufi order. This consideration, together with the fact

that the Khalwatiya is divided into branches that take the names of their founding shuyukh, is indeed one of the main points of Chih's argument. The 'Issawiya, however, presents a different situation. 'Issawy muridin often state that admiration for a par - ticular shaykh was the reason for their choice to join the order. Indeed, one of the persistent themes that stands out from the different accounts on how and why a person chose to become an 'Issawy is the fact that he was struck by the moral or ethical qualities of a specific master. Nonetheless, unlike the Khalwatiya, the 'Issawiya does not have recognisable branches. Chih clarifies that the different branches of the Khalwati order share the same spiritual background and are indeed different from each other only in 'social appearance' (Chih 2007, 26). However, as we said, she also explains that the different Khalwati branches have specific names. In Libya, on the contrary, the 'Issawy order is, so to speak, simply the ''Issawy order'. No 'Issawy shaykh has ever created a particular 'Issawy current that bears his name. Although shuyukh are particularly careful in keeping a record of the line of masters that have preceded them at the helm of a zawiya, they never consider themselves as part of a specific branch, but only as an internal sub - division that is still very much part of the brotherhood. Even in those very rare cases when a shaykh claims a privileged position within the entire order (a statement that the great majority of shuyukh would most definitively refrain from making) they do this by referring to special links that their family had — according to their interpretation of the history of the order − with Muhammed b. 'Aysa the Moroccan founder of the 'Issawiya. In other words, even those masters that might aspire to be something more

than local leaders do not express a desire to create a separate branch. On the contrary – since the brotherhood is perceived to be one recognisable entity – they articulate this aspiration by highlighting their supposed links with the very symbol of the unity of the order: its founder. 'Issawy disciples and sympathisers too engage in different ways and to different degrees, with the idea of a common membership in a Sufi order, and a shared identity.

Even though patronal relationships are a very important aspect of the life of the 'Issawy brotherhood, we cannot limit ourselves to using Chih's ideas if we want to fully grasp the complex social dynamics of the order. Using Chi's framework to understand the Libyan 'Issawiya presents a series of conceptual advantages. Firstly, it enables us to look at a brotherhood that does not have a common leadership or a clear - cut organisation with the necessary observance of the complexities of ethnographic reality. Secondly, it represents a valuable alternative to previous 'Sufi models' that, with their focus on hierarchy, are unhelpful when faced with the fluidity of non - Sanusi sufism. Certainly, Chih's account on the Khalwatiya is persuasive. But as the case of the 'Issawiya clearly shows, the application of Chih's framework is limitative at least when applied to Libyan Sufism. In particular, we cannot use Chih's idea to fully account for the fact that members of a divided brotherhood might nevertheless maintain an interest in keeping a close network of relationships with each other. Furthermore, by advocating a focus on the patronal nature of Sufism, Chih's approach prevents us from giving the necessary weight to the fact that the members of the 'Issawiya,

though involved in a complex plethora of networks whose nexuses are local spiritual leaders, still describe their order as fundamentally one. Chih's ideas imply that we should concentrate on this intricate system of local affiliations, but observation of the 'Issawiya shows us that the way its members look at this system does not preclude them from articulating a sense of common identity.

Conclusion

I have sought to present a set of preliminary points that should be considered in a study of Libyan non Sanusi Sufi traditions in general and of the 'Issawiya in particular. Starting with a brief contextualisation of past accounts on Libyan Sufism, the focus on the Sanusiya that has dominated the debate on Libyan mysticism has been identified, elucidating the reasons behind this particular inclination of the literature and the consequential lack of curiosity for other Libyan brotherhoods that it has generated. After explaining how this is effectively the manifestation of a broader scholarly preference for centralised brotherhoods, the assumptions implied in this preference have been highlighted, and an attempt has been made to illuminate the merits and limitations of using Rachida Chih's theories in an analysis of the Libyan 'Issawiya. Indeed, as we have seen, although Chih's ideas are particularly valuable when it comes to appreciating some of the features of the 'Issawy order, they nevertheless fail to account for the fact that 'Issawis see themselves as part of the same brotherhood. Certainly, this consideration opens up a series of questions that should be addressed in a broader discussion of Libyan Sufism. Indeed, limiting ourselves to

say that the 'Issawiya is simply one and many at the same time – a statement that many of my 'Issawy friends would have no problem to accept - means assuming an honest analytic position. However, it also means offering only a partial solution to the problem of representing contemporary Libyan Sufism properly. Without a doubt, as a series of anthropological works have shown, searching for a framework or a paradigm is often a risky enterprise that prevents us from accepting the fluidity of social life (Bourdieu 1977; Laidlaw and Humphrey 2004; Marsden 2005). However, scholars have also called for a correct articulation of this fluidity (Asad 1986), and unfortunately at present we find ourselves struggling to find one. To conclude, we limit ourselves to reiterate the sophistication that characterises the dynamics of Libyan Sufism, in the conviction of having at least demonstrated how the Libyan 'Issawiya escapes simplistic frameworks and paradigms.

Bibliography:

Ahmida, A.A. 1994. The Making of Modern Libya: State Formation, Colonization, and Resistence 1830 – 1932. State University of New York Press, Albany.

Andezian, S. 2001. Expériences du Divin dans l'Algérie Contemporaine: Adeptes des Saints de la Région de Tlemcen. Centre National de la Recherche Scienti - fique, Paris.

Asad, T. 1986. The idea of an Anthropology of Islam. Smithsonian Institute Press, Washington.

Baldinetti, A. 2003. Italian Colonial Studies on the Sufi Brotherhoods in Libya. In Baldinetti, A. (ed.), Modern and Contemporary Libya:

Sources and Historiogra - phies. Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma: 125−141.

Baldinetti, A. 2010. The Origins of the Libyan Nation: Colonial Legacy, Exile and the Emergence of a New - State. Routledge, London.

Behnke, Jr. R.H. 1947. The Herders of Cyrenaica: Ecol - ogy, Economy and Kinship among the Bedouin of Eastern Libya. University of Illinois Press, Chicago.

Bourdieu, P. 1977. Outline of a Theory of Practice. Cam - bridge University Press, Cambridge.

Brunel, R. 1926. Essai sur la Confrérie Religieuse des Aissaouas au Maroc. Afrique Orient, Casablanca.

Burkhardt, T. 1976. An Introduction to Sufi Doctrine. Thorsons, Wellimborough.

Cerbella, G. and Ageli, M. 1949. Le Feste Musulmane in Tripoli – Appunti Etnografici. Tipografia Commer - ciale F.lli Barbiera, Tripoli.

Cerbella, G. 1953. Caratteristiche della Societa' Musul - mana Libica. Rispoli, Napoli.

Chih, R. 2007. What is a Sufi Order? Revsisiting the Concept through a Case study of the Khalwatiyya in Contemporary Egypt. In van Bruinessen, M. and Day Howell, J. (eds), Sufism and the Modern in Islam. I.B. Tauris, London: 21−38.

Ciantar, P. 2003. Continuity and Change in the Libyan Mal'uf Musical Tradition. Libyan Studies 34: 137−145. Ciantar, P. 2005. Tripoli's Musical Soundscape: Experience and Meanings. Libyan Studies 36: 79−88.

Ciantar, P. 2006. Nostalgia, History and Sheiks in the Libyan Mal'uf: Listening Contexts inthe Shadow of the Past. In Emery, E. (ed.), Muwashshah – Pro - ceedings of the Conference on Arabic and Hebrew Strophic Poetry and its Romance Parallels, School of Oriental and African Studies (SOAS), London, 8−10 October 2004. the Print Room, School of Oriental and African Studies, London: 55−69.

Clayer, N. 1996. La Khalwatiyya (Khalvetive). In Popo - vic, A. and Veinstein, G. (eds), Les Voies d'Allah: Les Ordres Mystiques dans l'Islam des Origines à Aujourd'hui. Fayard: 484−491.

Crapanzano, V. 1973. The Hamadsha, a Study in Moroc - can Ethnopsychiatry. University of California Press, Berkley.

Cruise O' Brien, D. 1971. The Mourides of Senegal: the Political and Economic Organisation of an Islamic Brotherhood. Clarendon Press, Oxford.

Davis, J. 1987. Libyan Politics. Tribe and Revolution. I.B. Tauris, London.

De Agostini, E. 1917. Le Popolazioni della Tripolitania – Notizie Etniche e Storiche Raccolte dal Colonnello addetto all'Ufficio stesso. Governo della Tripolitania, Ufficio Politico Militare, Tripoli.

De Agostini, E. 1922−23. Le Popolazioni della Cirena - ica. Notizie Etniche e Storiche raccolte dal Colon - nello Enrico de Agostini. Governo della Cirenaica, Benghazi.

De Jong, F. 1978. Turuq and Turuq - related Institutions in Nineteenth Century Egypt: a Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism. Brill, Leiden.

Dore, G. 1980. Antropologia e Colonialismo Italiano, Rassegna di Studi di Questo Dopoguerra. La Ricerca Folklorica 1: 129 –132.

Douglas, M. 1980. Edward Evans - Pritchard. Viking Press, New York.

Drague, G. 1951. Esquisse d'Histoire Religieuse du Maroc: Confréries et Zaouïas. Cahiers de l'Afrique et l'Asie. 2. J. Peyronnet, Paris.

Eickelman, D.F. 1989. The Middle - East: An Anthropolog - ical Approach. Prentice and Hall, London.

Evans - Pritchard, E.E. 1946. Italy and the Sanusiya Order in Cyrenaica. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 11.4: 843–853.

Evans - Pritchard, E.E. 1949. The Sanusi of Cyrenaica. Clarendon Press, Oxford.

Fortes, M. (ed.) 1963. Social Structure: Studies Pre - sented to A.R. Radcliffe - Brown. Russell and Russell, New York.

Geertz, C. 1971. Islam Observed: Religious Develop - ment in Morocco and Indonesia. University of Chi - cago Press, Chicago.

Gellner, E. 1981. Muslim Society. Cambridge University Press, Cambridge.

Gilsenan, M 1973. Saint and Sufi in Modern Egypt: an Essay in the Sociology of Religion. Clarendon Press, Oxford.

Gilsenan, M. 1990. Recognizing Islam: an Anthropolo - gist's Introduction. Croom Helm, London.

Goodchild, R.G. 1970. Benghazi, the Story of a City. Ministry of Economy, The General Administration of Tourism Benghazi.

Grandin, N. 1986. Libye: Éléments Bibliographiques. In Popovic, A.

and Veinstein, G. (eds), Les Ordres Mystiques dans l'Islam, Cheminements et Situation Actuelle. Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris: 2G7−2G9.

Hammoudi, H. 1997. Master and Disciple: the Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism. Uni - versity of Chicago Press, Chicago.

Khushaim, A.F. 1976. Zarruq the Sufi, a Guide in the Way and a Leader in the Truth. General Company for Publication, Tripoli.

Kohl, I. 2010. Libya, the 'Europe of Ishumar': between Losing and Re - inventing Tradition. In Kohl, I. and Fischer, A. (eds), Tuareg Society Within a Globalised World: Saharian Life in Transition. I.B. Tauris, London: 143−145.

Laidlaw, J. and Humphrey, C. 2004. The Archetypical Actions of Ritual: a Theory Illustrated by the /ain Rite of Worship. Clarendon Press, Oxford.

Li Causi, L. 1988. Quando gli Antropologi s'impegnano. Evans - Pritchard, i Senussi e il Colonialismo Italiano. La Ricerca Folklorica 18: 63−66.

Lings, M. 1988. What is Sufism? Unwin Paperbacks, London.

Marsden, M. 2005. Living Islam: Muslim Religious Expe - rience in Pakistan's North - West Frontier. Cambridge University Press, Cambridge.

Mason, J. 1977. Island of the Blest: Islam in a Libyan Oasis Community. Ohio University Centre for Inter - national Studies, Athens.

McGuirk, 2007. The Sanusi's little War: the Amazing Story of a For-

gotten Conflict in the Western Desert, 1915−1917. Arabian Publishing, London.

Michon, J. 1978. Issawa. In Van Donzel, E., Lewis, B. and Pellat, C. (eds), Encyclopedia of Islam, Vol. 4, 93−95. E.J.Brill, Leiden.

Najem, F. 2005. Murabitin and Ashraf of Libya: betwixt and between Roots and Rule. Libyan Studies 36: 43−58.

Nicholson, R.A. 1963. The Mystics of Islam. Routledge and Kegan Paul, London.

Panetta, E. 1963. Studi Italiani di Etnografia e Folklore della Libia. Poligrafico, Roma.

Peters, E.L. 1990. The Bedouin of Cyrenaica – Studies in Personal and Corporate Power. Cambridge Univer - sity Press, Cambridge.

Radcliffe - Brown, A.R. 1952. Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses. Cohen and West, London.

Stocking, G.W. (ed.) 1984. Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology. University of Wisconsin Press, Madison.

Triaud, J.L. 1995. La Légende noire de la Sanûsiyya. Une Confrérie Musulmane Saharienne sous le Regard Français (1840 – 1930). 1.2. Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris.

Triaud, J.L. 1996. La Libye. In Popovic, A. and Veinstein,

G. (eds), Les Voies d’Allah: Les Ordres Mystiques dans l’Islam des origines à Aujourd’hui. Fayard: 409 – 412.

Vikør, K. 1995. Sufi and Scholar on the Desert Edge. Muhammad b. Ali al - Sanusi and his Brotherhood. Hurst and Co., London.

Vikør, K. 1996. Sources for Sanusi Studies. Centre for Middle - Eastern and Islamic Studies, Bergen.

Vikør , K. 2000. Jih¯ad, ‘ilm and tas.awwuf: Two Justifica - tions of Action from the Idr¯ıs¯ı Tradition. Studia Isl - amica 90: 153–176.

Vandevalle, D. 2006. A History of Modern Libya. Cam - bridge: Cambridge University Press.

Werbner, P. 1995. Powerful Knowledge in a Global Sufi Cult: Reflections on the Poetics of Travellling Theo - ries. In James, W. (ed.), The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations, ASA Decen - nial Conference Series on The Uses of Knowledge: Global and Local Relations. Routledge, London: 134–160.

Werbner, P. 2003. Pilgrims of Love: the Anthropology of a Global Sufi Cult. Hurst and Co., London.

Ziadeh, N. 1958. Sanusiyah: a Study of a Revivalist Movement in Islam. Brill, Leiden.

العيساوية في فكر وأعمال
الشيخ أحمد القطعاني

الأربعون العيساوية برواية العلَّامة القطعاني ماهيتها، ومنهجها، ومزاياها الحديثيَّة والإشارية (دراسة تحليليّة)

د. علي بن أحمد العلايمي
وزارة الشؤون الدينية – تونس

ملخص:

تُعنى هذه المقالة بدراسة «متن الأربعين العيساوية»، أحد أبرز المجموعات الحديثية في العصر الحديث، الذي جمعه شيخنا المحدث المسند العلامة أحمد القطعاني (ت 2018م) عن شيخ الطريقة العيساوية محمد بن عيسى المكناسي الحسني (ت 933هـ). يهدف البحث إلى الكشف عن مزايا هذا المتن، ومصادره، ومنهجية جمعه، وأثره في الجمع بين التراث الحديثي والتصوف.

وقد قسمتها الى ثلاث مباحث رئيسة:

– التعريف بالأربعينات الحديثية: ناقش تاريخ تصنيفها منذ القرن الثاني الهجري، وصولا إلى العصر الحديث، وبيّن أسباب انتشارها، وارتباطها بالعدد (40)، وعناية السادة الصوفية بهذا الفن، كأربعينات القشيري والرفاعي.

– دراسة الأربعين العيساوية: تناول باختصار سيرة الشيخ محمد بن عيسى مؤسس الطريقة العيساوية، ومنهجه في انتقاء الأحاديث من مصادرها، مع تركيز على موضوعات التزكية والأخلاق، وخصائص وميزات رواية الشيخ الكامل لهذه

المجموعة بسند واحد إلى النبي صلى الله عليه وسلم بعبارة «قال جدي»، ومزايا المتن، كسهولة الحفظ، وغنى الدروس، وشموليتها لحياة المسلم.

- الأسانيد والرواية: تتبع أسانيد الشيخ القطعاني الموصولة إلى الشيخ بن عيسى عبر سلسلة صوفية ليبية - مغربية، وصحتها وفق شروط المحدّثين. بالإضافة لمناقشة وقضايا حديثية اسنادية مذكورة في فرش متونها.

مقدمة

إن متن «الأربعين العيساوية» يُعتبر من المتون العلمية القيمة في العصر الحديث، نبت غرسه في حقل الأربعينات الحديثيّة على ما جرت عليه العادة في التأليف في هذا الفن عند علماء الخلف، يلتمس فيه مؤلفه بركة خدمة الأحاديث النَّبوية جمعا وترتيبا ورواية.

وقد جمع هذا المتن وخدمه مسند ومحدّث الديار الليبيَّة الشيخ العلَّامة الدكتور أحمد القطعاني رحمه الله تعالى، وقدمه لطلاب العلم بعد أن كان منقولا في مرويات الزوايا العيساوية، ومبثوثا في بعض أكناش مريدي الطريقة. وقد بلغت أربعين حديثا شريفا تتضمن جوامع الكلم، رواها الشيخ أبي الرواين المحجوب سماعا عن شيخه الكامل محمد بن عيسى، قدس الله سره، الذي يرويها بصيغة: «حدَّثني جدي» و«قال جدي» صلى الله عليه وآله وسلم. قال عنها جامعها ومسندها شيخنا القطعاني: «تروى جميعها بسند واحد، جمع متون أربعين حديثا شريفا، جزيلة اللفظ، ميسورة الحفظ والفهم، سهلة التلاوة والنطق، غنية بالمعاني والدروس المستفادة والتوجيهات، عامة النّفع لا يكاد يستغني المسلم عنها في حياته...».

وتجدر الإشارة إلى أن أحاديث الأربعين العيساوية صحيحة الأسانيد والمتون، مخرجة من مظان أصحِّ الأعلاق الحديثية من صحيحي البخاري ومسلم، ومسند أحمد، ومجتبى النسائي، وجامع الترمذي.

المبحث الأوّل: التَّعريف بالأربعينات وتاريخها وعناية السادة الصوفية بها:

عند النظر في المصنفات والرسائل والمتون الحديثيّة، نجد أن الأعلاق

الأربعينية لها النَّصيب الأوفى في العدد والكمّ، والشهرة المستفيضة من جهة العناية والتدريس والشرح، وهي بذلك تُعدّ من أشهر أصناف الكتب الحديثيَّة، وأكثرها تأليفا وتنوّعا، وهي تُبرز، فيما تُبرز، تفنّن الأئمة المحدّثين، وبراعتهم في تجديد عرض مادّتهم العلميّة، وتقريبها إلى عموم المسلمين.

أما عن ماهيتها فهي: أجزاء حديثية جمع فيها مؤلفوها أربعين حديثا أو بابا، أو نحو هذا العدد[1]، وقد وضعها الشيخ محمد جعفر الكتاني ضمن دائرة الأجزاء الحديثيَّة بحكم أنّها مجموعة من الأحاديث لا غير، تُمثل متنا أو علقا علميّا لمدارسته بين الطلاب والعلماء من جهة الحفظ أو الشرح أو الإجازة أو الاستجازة، ولذا قال: «ومنها أجزاء حديثيةّ: والجزء عندهم تأليف الأحاديث المروية عن رجل واحد من الصّحابة، أو من بعدهم، وقد يختارُون من المطالب المذكورة في صفة الجامع مطلبا جُزئيا يصنفون فيه مبسوطا وفوائد حديثيَّة أيضا ووحدانيات، وثنائيات، إلى العشاريات، وأربعونيات، وثمانونيات، والمائة والمائتان وما أشبه ذلك وهي كثيرة جدا»[2]. وتكون أحاديث المتون الأربعينيّة مسندة أحيانا، وقد تكون محذوفة الأسانيد.

أمَّا وجهُ الحصر بالأربعين: فلحديث أبي الدَّرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «مَن حفظ على أمتي أربعين حديثا في أمر دينها بعثه الله فقيها، وكنتُ له يوم القيامة شافعا وشهيدا»[3]. قال عنه النووي: «اتفق الحفاظ

---

(1) ينظر: «لسان المحدثين» (مادة: أربعينات)، مدرسة الحديث في مصر (ص126)، ومقدمة تحقيق «الأربعون الصغرى»، للبيهقي (ص11).

(2) ينظر: «الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة» للكتاني (ص:86)، نشر: دار البشائر الإسلامية، ط/6، سنة 2000م.

(3) أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (2/ 270/رقم:1726) عن أبي الدرداء رضي الله عنه. وفي سنده: عبدالملك بن هارون بن عنترة. قال عنه ابن معين: كذَّاب، =

على أنّه حديث ضعيف وإن كثرت طرقه»[1]. ثم قال: «ومع هذا فليس اعتمادي على هذا الحديث، بل على قوله صلى الله عليه وسلم في الأحاديث الصحيحة: «لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ مِنْكُمُ الْغَائِبَ»[2]، وقوله صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وآله وسلم: «نضَّر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأدَّاها كما سمعها»[3].

وقد وضح الإمام العلائي سبب آخر على غير ما جاء في الآثر، بقوله: «ثم مأخذ آخر يرشد إلى ذلك، ويكون سببا لسلوك هذه المسالك، وهو ما في عدد الأربعين من الخصوصيات المعنوية، وكثرة اعتباره في الأحكام الشرعية...، وهذا المأخذ هو الأولى بالتقديم والأحرى»[4].

وقد ظهرت بَواكير التَّصنيف في الأربعينات مع أوَاخر القرن الثاني الهجري، وشملت مختلف الأبواب الشرعية، وهو ما ذكره الإمام النووي في مستهل متنه

=وقال أحمد: ضعيف، وقال أبو حاتم: متروك الحديث، ذاهب الحديث، وقال صالح بن محمد: عامة حديثه كذب. ينظر: «ميزان الاعتدال» للذهبي (2/666/ ترجمة رقم:5259). وينظر: «علل الدارقطني» (6/33)، و«جامع بيان العلم» (1/192)، و«العلل المتناهية» (1/111)، ومقدمة «الأربعين النووية» (ص:37)، و«البدر المنير» لابن الملقن (7/278).

(1) «الأربعون النووية» (ص:37).

(2) أخرجه البخاري في «الجامع الصحيح» باب: ليبلغ العلم الشاهد الغائب قاله ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم (1/33/رقم:105).

(3) أخرجه أحمد في «المسند» (27/301/رقم: 16738)، وابن ماجه في «السنن» (رقم:231)، والدارمي في «السنن» (1/74)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (رقم: 1601)، والطبراني في «الكبير» (رقم:1541)، والحاكم في «المستدرك» (1/87)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم:1421)، والخطيب في «شرف أصحاب الحديث» (رقم:25)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (ص:47).

(4) ينظر: «الأربعين المغنية» للعلائي (ص:296).

قائلًا: «من العُلماء مَن جمع الأربعين في أصول الدّين، وبعضهم في الفروع، وبعضهم في الجهاد، وبعضهم في الزهد، وبعضهم في الآداب، وبعضهم في الخطب، وكلها مقاصد صالحة رضي الله عن قاصديها»[1].

وأوَّل هذه المصنفات ظهورا ما صنفه الإمام المبارك عبد الله ابن المبارك في القرن الثاني الهجري، قال عنه أبو طاهر السِّلَفي: «فأقدمهم أبو عبدالرحمن؛ عبدالله بن المبارك المروزي»[2]، وهذا السبق ليس في مجال التأليف في الأربعينات فقط بل كان له السبق في وضع أوّل كتاب في الزهد وكذلك أوّل شرحٍ على غريب ألفاظ الموطّأ. وتبع ابن المبارك في القرن الثّالث الهجري جمع من العُلماء، منهم: محمد بن أسلم الطوسي، وإبراهيم بن علي الذُّهلي، والحسن بن سفيان النَّسوي، ثم ازداد تصنيف الأربعينات في القرن الرابع الهجري، فصنّف فيها: أبو بكر الآجري، وأبو الحسن علي الدارقطني، وأبو بكر بن المقرئ. وفي القرن الخامس والسادس هجريا كثرة العناية بالتأليف في الأجزاء الأربعينية من قبل جلّة من الحفاظ والعلماء ومنهم: الحاكم النيسابوري، وأبو عبد الرحمن السلميّ، وأبو نعيم الأصفهاني، وأبو بكر البيهقي، والحافظ ابن عساكر، وسيدي عبد الرزاق ابن الإمام عبد القادر الجيلاني –قدس الله سره - (ت595 هـ) وغيرهم. أما في القرن السابع الهجري، قرن معلمة العلم، فقد شهد تطورا كبيرا في التصنيف في الأربعينات، فظهر متن «الأربعون من مسانيد المشايخ» لأبي سعد الصَّفار، و«كتاب الأربعين في أصول الدين» لفخر الدّين الرازي، ومتن «الأربعين المرتبة على طبقات الأربعين» لعلي بن المفضل المقدسي، ومتن «الأربعين عن المشايخ الأربعين والأربعين صحابيا

(1) ينظر: «الأربعون النووية» (ص:38).

(2) ينظر: «الأربعين البلدانية» لأبي طاهر السلفي (ص:26). وذكره النووي في مستهل تقدمة الأربعين ينظر: «الأربعون النووية» (ص:39)، «إشارات حول كتب الأربعينات الحديثية» لمحمد بن عبد الله السريع، مقال بموقع الألوكة.

وصحابية رضي الله عنهم» لأبي الحسن المؤيد الطوسي، ثم ظهرت «الأربعون البكرية» لصدر الدين البكري.

وفي منتصف القرن السّابع الهجري ألف الإمام الكبير محي الدّين النووي متن «الأربعين النووية» والذي أصبح أهم متن في هذا الفن وعليه تعقد أغلب مجالس الرّواية وشرُوح الدّراية. ثمّ ما كاد يخلو قرن من تأليف في الأربعين بعد ذلك، وألّف فيها مشاهير العلماء وغيرهم»[1]، حتّى قال النووي: «وقد صنّف العلماء رضي الله عنهم في هذا الباب ما لا يُحصَى من المصنَّفات»، ثم ذكر طرفا ممن صنف فيه، وقال: «وخلائق لا يُحصَون من المتقدمين والمتأخرين»[2].

وقد يصعب حصر عدد المؤلفات الأربعينية للوقت الحاضر - وإن تتبعنا في ذلك جل كتب المشيخات والفهارس والأثبات والبرامج – وإن ذكر الإمام المحدّث إسماعيل بن عبد الغافر الفارسي اجتهادا بأنّها بلغت نحو سبعين كتابا، وفي المقابل ذكر الحافظ ابن عساكر الدمشقي بأنّه جمع منها نحو ثلاثين كتابا، وذكر المحدّث الرحالة البكري أنّه سمع من الأربعينات ما يزيد على ستين كتابا. أما المحدث الكتاني فذكر في «الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السُّنَّة المشرفة» أنها تصل إلى أكثر من ذلك[3].

وتُعتبر كتب الأربعين مرجعا مهمّا في دراسة مناهج المصنّفين إذ يتضمن كثير منها خلاصة استقراء تلك المناهج، ولذلك فلا يَنبغي إهمال الرجوع إليها لكلّ من

---

(1) ينظر: مقال: «عناية السادة الصوفية بالأربعينات الحديثية: الأربعون العيساوية للعلامة القطعاني» للأستاذ أسامة علي بن هامل، (ص:284) كتاب جماعي للمؤتمر الدولي حول العلامة أحمد القطعاني 2022م، من منشورات مركز العلامة الليبي أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الصوفية.

(2) ينظر: «الأربعون النووية» (ص:39).

(3) ينظر: «الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة» للكتاني (ص:86).

رام البحث في تراجم العلماء أو مناهجهم في تصانيفهم أو النّظر في أسانيد الكتب ومعرفة مدى انتشارها واهتمام النَّاس بها.

ويبدو أنه من نافل القول الحديث عن أهمية الأربعينات لدى المحدثين، لكن يعنينا بشكل أساسي هنا بين عناية السادة الصوفية بها، فقد لاحظنا بالرصد والتتبع أنهم اعتنوا بها في مختلف الحقبات الزمنية، بالتّدوين في مختلف فنون علوم الحديث والسيرة النبوية وطبقات المحدّثين ومناقبهم، ومن مجالات التّأليف عندهم مجال الجمع والتّدوين والشرح في الأربعينات بمختلف فنونها ومناهجها، و«لم يقتصر السَّادة الصوفية على جمعها وترتيبها من بطون كتب السُّنَّة، بل رواه بعضهم بأسانيدهم إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، كأربعين القشيري، وأربعين الإمام الرفاعي، وأربعين الإمام عبد الرزاق عبد الرزاق بن الإمام عبد القادر الجيلاني التي روى في أولها حديث: «لا تسبوا أصحابي» بسند والده إلى أبي سعيد الخدري»[1].

ومن هذه المصنفَات على سبيل الذكر لا الحصر:

1 - «الأربعون في التّصوف» لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي (ت 412هـ).

2 - «كتاب الأربعين في شيوخ الصوفية» لأبي سعد أحمد بن محمد الماليني الأنصاري، جمع فيه أسماء أربعين من مشاهير شيوخ الصوفية المحدثين ومصنفاتهم في الحديث الشريف.

---

(1) كما قال ذلك الأستاذ الباحث أسامة علي بن هامل –حفظه الله ونفع به - في مقاله المميز: «عناية السادة الصوفية بالأربعينات الحديثية: الأربعون العيساوية للعلامة القطعاني» (ص:287). من منشورات مركز العلامة الليبي أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الصوفية ط/أولى 2022م.

3 - «الأربعون على مذهب المتحققين من الصوفية» لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني.

4 - «الأربعون في تصحيح المعاملة» لأبي القاسم عبد الكريم القشيري.

5 - «الأربعون حديثا في حق الفُقراء أهل الصفة» لأبي طاهر صدر الدّين طاهر السِّلَفي.

6 - «الأربعون الرفاعية» لأستاذ الجماعة أحمد بن علي الرفاعي قدس الله سره، وهى عبارة عن أربعين حديثا نبويا شريفا بسند جده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

7 - «الأربعون الجيلانية» لعبد الرزاق بن الإمام عبد القادر الجيلاني، وقد اعتنى بها شيخنا القطعاني فاستخرج لها سندا صار العمدة في روايتها موصولة الى سيدي عبد الرزاق بن سيدي عبد القادر الجيلاني.

8 - «كتاب الأربعين أربعين من أحاديث سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم» لسيدي يوسف بن إسماعيل النَّبهاني.

9 - «الجواهر المعضلات في الأحاديث الأربعينات»[1]: لسيدي عبد الجليل بن محمد مرزوق عظوم القيرواني (ت بعد 10ق).

10 - «الأربعون العيساوية»، وهو الكتاب الذي بين يدينا.

المبحث الثَّاني: الأربعون العيساوية التّعريف بها ومصادرها ومظانها ومزاياها

وللمناسبة وللتبرك بذكر شمائل صاحب هذه الأربعين العطرة سأسرد بشكل موجز أسطرا من سيرته الحفية، وإلا فهو أشهر من أن يُعرّف به. هو سيدي محمد بن عيسى المكناسي السباعي الحسني الإدريسي، المعروف بالشيخ الكامل

(1) اشتغل عليه منذ مدة تحقيقا ودراسة، ونعرضه - إن شاء الله تعالى - على مركز العلامة الليبي أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الصوفية لنشره.

لكماله في العلم والمعرفة، فهو من أساطين الحركة العلمية والدعوية في المغرب الإسلامي. سنة 872هـ/1467م وتوفي سن 65 عاما، سنة 933هـ/1526م. نشأ في بيت علمي وهو من أشهر البيوتات العلمية بالمغرب الأقصى، اعتنى به والده الشيخ عيسى السباعي ورحل به إلي مدينة فاس للدراسة بجامع القرويين الذي أخذ فيه عن أبرز علمائه وقتها، ثم إلتقى بالشيخ أحمد بن عمر الحارثي (ت905هـ)، وسلك على يديه الطريقة الجزولية، على الشيخ عبد العزيز التّباع (ت914هـ)، ثم على الشّيخ الصغير السهيل (ت918هـ)، وثلاثتهم من أبرز تلامذة القطب الصوفي محمد بن سليمان الجزولي. وصار وارث سر الطريقة الجزولية التي اشتهرت به، وهو ما أخبر به القطب الجزولي نفسه عندما قال لتلامذته: «إن الطريقة لن تسم بي ولا بكم فصاحبها لم يولد بعد»[1].

وفي الجامع الكبير بمكناس جلس الشيخ الكامل للتدريس والتفت حوله نخبة الطلاب بل والعلماء أيضا، وأسس في مكناس أيضا زاويته التي كان معقلا للطريقة العيساوية التي لاقت اقبالا كبيرا، وانتشرت منذ تأسيها وبعدها انتشارا واسعا في أنحاء المغرب، والجزائر، وتونس، ومصر. قال عن الشيخ العلامة أحمد القطعاني: «الشيخ محمد بن عيسى خريج جامع القرويين بفاس ثمّ أستاذ جامع القرويين، ثمّ أستاذ جامع مكناس الأعظم، وأستاذ جامع النجارين بدرب الفتيان بمكناس أيضا، ثمّ أستاذ الأساتيذ وعلامة الأمة ورأس علومها بزاويته الشهيرة بمكناس»[2].

الأربعون العيساوية: متن حَديثيّ جامع لأربعين (40) حديثاً، جُمعت من مسموعات الشيخ أبي الرواين المحجوب عن شيخه الكامل محمد بن عيسى، «وتروى جميعها بسند واحد، جزيلة اللفظ، ميسورة الحفظ والفهم سهلة التلاوة

(1) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 20.

(2) مقدمة «الأربعون العيساوية» جمع وترتيب: الشيخ العلامة أحمد القطعاني (ص: 4).

والنطق، غنية بالمعاني والدروس المستفادة والتوجيهات، عامةّ النفع لا يكاد يستغنى المسلم عنها في حياته، ومن سماتها الكريمة أن الشيخ الكامل كان لا يقول، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإنَّما يقول: (قال جدي صلى الله عليه وآله وسلم)، (وكان جدي صلى الله عليه وآله وسلم)، أمَّا أبو الراوين فيقول: (قال شيخي محمد بن عيسى)»[1].

وكما ذكرنا فقد اعتنى بهذا المتن شيخنا القطعاني، ونشرها بدار بشرى وكلثوم بليبيا –حرسها الله -، ط/أولى 2018م قبل وفاته رحمه الله بأشهر، في (12) صفحة على شكل متن صغير، مختصر المضمون لكي يسهل حفظ المتن ودراسته في مجالس الأختام الحديثية.

أبقى شيخنا القطعاني على أصل سماتها، وسمّاها بـ«الأربعين العيساوية» نسبة لصاحبها الشيخ الكامل محمد بن عيسى رضي الله عنه، ثمّ اشتغل على ترتيب الأحاديث وترقيمها وتخريجها من مظان الكُتب بالإشارة إلى مصادرها أثر انتهاء متن الرواية.

توصيف الكتاب		
المقدمة	ص: 2 – 6	مقدّمة (ديابجة)
		سبب التّأليف
		التّعريف بالأربعين العيساوية
		سند الشيخ القطعاني في الأربعين العيساوية
		ترجمة الشيخ الكامل محمد بن عيسى رضي الله عنه

(1) كما وصفها الشيخ العلامة أحمد القطعاني في «الأربعون العيساوية» (ص: 4).

أسانيد الأحاديث	ص: 6 - 17	قال جدي صلى الله عليه وآله وسلم
		كان جدي صلى الله عليه وآله وسلم
صيغ نقل الروايات	ص: 6 - 17	العنعنة (عن، عن) في أسانيد الشيخ القطعاني
		الأحاديث المرفوعة: بصيغة (قال:...)
المتن	ص: 6 - 17	1. حديث النية
		2. حديث رؤية النبي صلى الله عليه وآله وسلم
		3. حديث مناقب عمر بن الخطاب
		4. حديث إبلاغ الحاجات
		5. حديث لمة الشيطان، ولمة الملك
		6. حديث إنفاذ القضاء والقدر
		7. حديث دعاء المعافاة من البلاء
		8. حديث أهل المعروف والمنكر في الدنيا والآخرة
		9. حديث الأرواح جنود مجندة
		10. حديث الرجل على دين خليله
		11. حديث اتقوا فراسة المؤمن
		12. حديث إياكم والظَّن

13. حديث أجر الصّلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم		
14. حديث فضل الصّلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم الجمعة		
15. حديث وجوب الصّلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم		
16. حديث الكيس من دان نفسه		
17. حديث فضل الصدقة		
18. حديث فضل زيارة المسلم		
19. حديث فضل العمل بالمعروف واجتناب المنكر		
20. حديث السؤال في الدين		
21. حديث استجابة الدعاء		
22. حديث استعجال استجابة الدعاء		
23. حدبث فضل الذكر		
24. حديث مثل الذي يذكر ربه		
25. حديث قدسي «أنا عند ظن عبدي بي»		
26. حديث من صمت نجا		
27. حديث الأرواح جنود مجندة (مكرر)		

28. حديث إن الله لا ينظر إلا أجسادكم		
29. حديث من سمَّع سمَّع الله به		
30. حديث المؤمن آلِف مألوف		
31. حديث ترك المحرمات		
32. حديث فاتقوا النار ولو بشق تمرة		
33. حديث المرأة والهرة		
34. حديث فضل قيام الليل		
35. حديث يسأل العبد يوم القايمة عن أربع		
36. حديث إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيئ		
37. حديث إذا أحب الله العبد نادى جبريل		
38. حديث من دعا إلى هدى		
39. حديث إذ رأى أحدكم الرؤيا		
40. حديث إذا دعا دعا ثلاثا		
ليلة النصف من شعبان 1439هـ الموافق ليوم الأحد 29 أفريل 2018م. قبل 5 أشهر من وفاة الشيخ القطعاني 17 نوفمبر 2018م، عن عمر 63 عاما.	ص: 17	**تاريخ تصنيف الكتاب**

1) **مصادرها ومظانها**

ذكر شيخنا القطعاني رحمه الله مصادره في جمع وترتيب «الأربعين العيساوية»،

فقال أنّ منها:

الوسيلة الأولى: ما وقع تدوينه بالقلم في كنانيش وكراريس علماء الطريقة، ومثقفيها، وكُتابها وبعضها مطبوع.

الوسيلة الثانية: تدوالها مشافهة من قبل المريدين في مجالسهم ودروسهم داخل الزوايا العيساوية وخارجها[1].

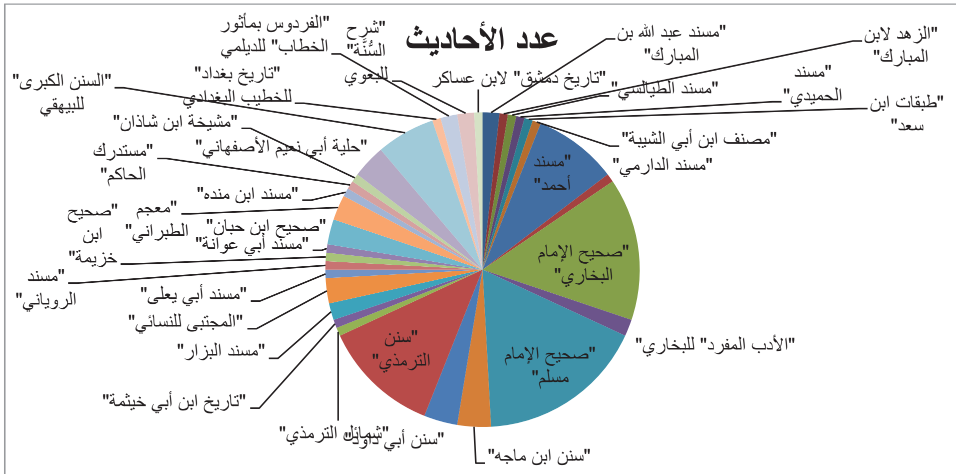
وقد استخرج متون الأحاديث من مظان الكتب التالية:

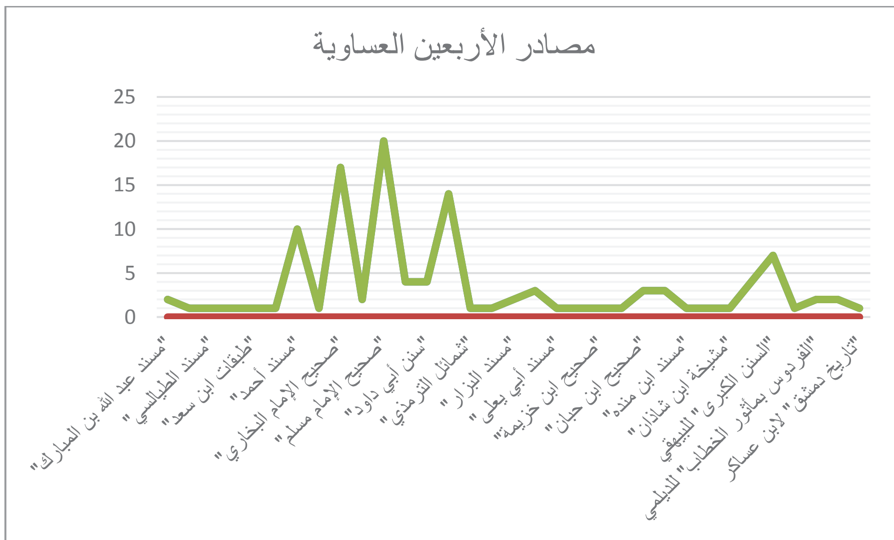
مظان الحديث	رقم الحديث
«مسند عبد الله بن المبارك» (ت181هـ)	حديث رقم: (1) - (26)
«الزهد لابن المبارك» (ت181هـ)	(26)
«مسند الطيالسي» (ت204هـ)	(1)
«مسند الحميدي» (219هـ)	(1)
«الطبقات الكبرى» لابن سعد (ت230هـ)	(19)
«مصنف ابن أبي الشيبة» (ت235هـ)	(3)
«مسند أحمد» (ت241هـ)	(1) – (3) - (15) - (18) - (22) - (23) - (26) - (27) - (29) - (30)
«مسند الدارمي» (ت255هـ)	(35)

(1) مقدمة «الأربعون العيساوية» جمع وترتيب: الشيخ العلامة أحمد القطعاني (ص: 4).

«صحيح الإمام البخاري» (ت256هـ)	(1) – (2) –(3) – (9) – (12) – (21) – (22) – (24) – (25) – (27) – (29) – (31) – (32) – (33) – (37) – (39) – (40)
«الأدب المفرد» للبخاري» (ت256هـ)	(19) – (20)
«صحيح الإمام مسلم» (ت261هـ)	(1) – (2) – (9) – (12) – (13) – (15) – (18) – (21) – (22) – (24) – (25) – (27) – (28) – (31) – (32) – (33) – (36) – (37) – (38) – (39) – (40)
«سنن ابن ماجه» (ت273هـ)	(1) – (7) – (22) – (23)
«سنن أبي داود» (ت275هـ)	(1) –(10) –(14) – (29)
«الجامع الكبير» للترمذي (ت279هـ)	(1) –(5)– (7) – (10) – (11) – (15) – (16) – (20) – (22) – (23) – (26) – (27) – (34) – (35)
«الشمائل المحمدية للترمذي (ت279هـ)	(4)
«التاريخ الكبير» لابن أبي خيثمة (ت279هـ)	(19)
«مسند البزار» (ت292هـ)	(1) –(8)
«المجتبى/السنن الصغرى» للنسائي (ت303هـ)	(3) – (29) – (34)

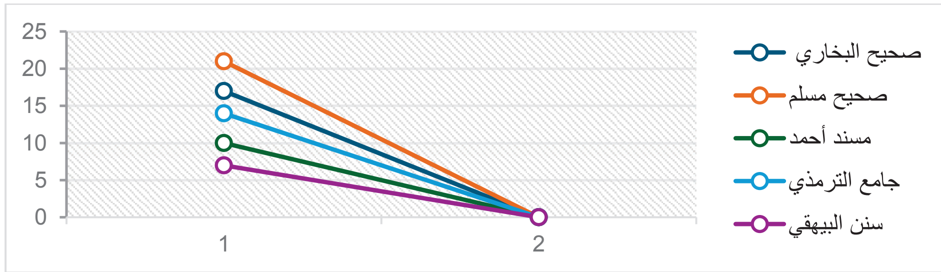
«مسند أبي يعلى الموصلي» (ت307هـ)	(35)
«مسند الروياني» (ت307هـ)	(35)
«صحيح ابن خزيمة» (ت311هـ)	(1)
«مسند أبي عوانة» (ت316هـ)	(1)
«صحيح ابن حبان» (ت354هـ)	(3) - (22) - (27)
«معجم الطبراني» (ت360هـ)	(4) - (18) - (30)
«مسند ابن منده» (ت395هـ)	(4)
«مستدرك الحاكم» (ت405هـ)	(10) - (30)
«مشيخة ابن شاذان الصغرى» (ت425هـ)	(4)
«حلية أبي نعيم الأصفهاني» (ت430هـ)	(6) - (19) - (23) - (35)
«السنن الكبرى» للبيهقي (ت458هـ)	(3) - (4) - (6) - (19) - (22) - (23) - (26)
«تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (ت463هـ)	(6)
«الفردوس بمأثور الخطاب» للديلمي (ت509هـ)	(4) –(6)
«شرح السُّنَّة» للبغوي (ت516هـ)	(3) - (4)
«تاريخ دمشق» لابن عساكر (ت571هـ)	(8)





ونلاحظ في الجدول الإحصائي الأخير والرسوم البيانية:

- أن أغلب الأحاديث المعتمدة في «الأربعين العيساوية»: معزوة إلى «صحيح الإمام البخاري» (17 حديثا)، و«صحيح الإمام مسلم» (21 حديثا)، و«جامع الترمذي» (14 حديثا)، و«مسند أحمد» (10 أحاديث)، و«سنن البيهقي» (7 أحاديث).



- أقل الأحاديث تخريجا، كانت من المظان التالية: «الزهد لابن المبارك»، و«مسند الطيالسي»، و«مسند الحميدي»، و«مسند أبي يعلى»، و«الشمائل المحمدية للترمذي»، و«مسند الدارمي»، و«مسند ابن منده»، و«مشيخة ابن شاذان الصغرى»، و«مسند الروياني»، و«مسند أبي عوانة»، و«صحيح ابن خزيمة»، و«تاريخ بغداد» للخطيب، و«تاريخ دمشق» لابن عساكر

- تظهر الصنعة الحديثية عند الشيخ الكامل محمد بن عيسى في روايته للأحاديث من مختلف كتب الحديث رواية (المصادر الأصلية/ والفرعية).

- اعتمد الشيخ أحمد القطعاني في تخريجه لا الأربعين العيساوية على مغمور كتب الحديث رواية، كـ«الزهد لابن المبارك»، و«مشيخة ابن شاذان الصغرى»، و«مسند الروياني»، وعلى تخريجها من فروع كتب التخريج كـ«تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي، و«تاريخ دمشق» لابن عساكر.

- في تخريج الأحاديث والنظر في طرقها في مظان الكتب الحديثية المذكورة، يظهر توثيق جل الأحاديث المذكورة في «الأربعين العيساوية» وغالبها بين درجة الصَّحيح والحسن لذاته.

2) **مزاياها الحديثية والإشارية:**

ممّا يتفرت به «الأربعين العيساوية» عن بقية الأربعينات:

أ) **في مجال الصناعة الإسنادية:**

- جميع الأحاديث تروى بسند واحد آحاد (غريب مطلق) إلى الشيخ الكامل

محمد بن عيسى، قدس الله سره، ومنه إلى أسانيد أصحاب المصنفات المخَرج عنهم متون الأحاديث، بأوجه أسانيدهم وطرقهم المتواترة والمشهورة والعزيزة.

– غالب الأحاديث: مرفوعة قولية أو فعلية، ونقلت بصيغتين: (قال جدي صلى الله عليه وآله وسلم)، (وكان جدي صلى الله عليه وآله وسلم)[1].

ب) **في مجال الصناعة المتنية:**

– اختيار الشيخ القطعاني للمتون لم يكن لم الجمع فحسب، بل هو مبني على غرض معين في أن تكون الأحاديث العيساوية في مجال الأخلاق والرقاق والآداب والمناقب والذكر، ومنها يستفيد السامع في مجلس السرد وحلق العلم والذكر.

– يظهر من غرض نصوص ومتون الأربعين العيساوية تأصيلها للمناهج التزكوية للنفس، وهي بذلك موجهة بالأساس للمربين والمسلمين والمرشدين والمريدين؛ لتنظم لهم ما يحتاجونه من عناوين محاضرات التربية والسلوك، وما فيها من المعاني.

– التوجيه الإشاري والتربوي في شواهد الأحاديث المذكورة بالمتن، وهذا ما وقف عليه الباحث أسامة علي بن هامل»[2] حيث قال: «أن نصوص الأربعين، أصلت لأبرز القضايا الصوفية عموما، ومنها:

1. النية في الحديث الأوَّل، ومعناها عند بعض السادة الصوفية الإرادة، منها جاء وصفهم للسالك بالمريد، إذ النية أوَّل منازل السالكين.

2. رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثّاني.

---

(1) كما وصفها الشيخ العلامة أحمد القطعاني في «الأربعون العيساوية» (ص: 4).

(2) ينظر: «عناية السادة الصوفية بالأربعينات الحديثية» للأستاذ أسامة علي بن هامل (ص:293 - 294)

3. الروح والكشف والإلهام والتحديث في الحديث الثالث والخامس والسادس والحادي عشر والتاسع والثلاثين.

4. العقل وحدوده في الحديث التاسع.

5. الصحبة في الحديث العاشر، والثامن عشر.

6. الذكر في الحديث الثالث والعشرين، والرابع والعشرين، والخامس والعشرين، والرابع والثلاثين.

7. كثرة الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم: كما في الحديث الثالث العشر، والرابع عشر، والخامس عشر».

- الحديث التاسع جعله مكررا في موضع الحديث السابع والعشرين، وهو حديث ابن مسعود مرفوعاً: «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ، وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ»، ولكنه في الحديث التاسع خرجه من الصحيحين فقط[1]، وعندما كرره في الموضع اللاحق في الحديث السابع والعشرين خرجه من الصحيحين وأضاف لهما الترمذي وابن حبان وأحمد[2]، وتكرار الأحاديث من صناعة كبار أيمة الحديث ولهم في ذلك أغراض عديدة.

- خرج حديثا قدسيا في الأربعين وهو الحديث الخامس والعشرون، استعمل فيه صيغة (وقال في الحديث القدسي عن الله تعالى)، وقد نُقل هذا الحديث في مختلف الأربعينات وهو من أعظم الأحاديث القدسية، ويأتي في المصنفات الحديثية ضمن باب الحث على ذكر الله تعالى من حديث أبي هريرة: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ

(1) مقدمة «الأربعون العيساوية» جمع وترتيب: الشيخ العلامة أحمد القطعاني (ص: 7).
(2) مقدمة «الأربعون العيساوية» جمع وترتيب: الشيخ العلامة أحمد القطعاني (ص: 10).

إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً».

– في هذه الاختيارات والانتقاء للأحاديث بين أحاديث مرفوعة وقُدسية، صحيحة وحسنة، في باب الأخلاق والرقاق، والوعظ والإرشاد، والذكر وفضل الصّلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم تدل عل المعرفة الموسوعية للشيخ الكامل في جَمع المرويات، والشيخ القطعاني في حسن تخريجها واختيارها ضمن موسوعة الأربعين، فجزاهم الله عنا وعن طلاب العلم كلّ خير لعنايتهما بخدمة السُّنَّة النبوية المطهرة وخدمة الدين والعلم.

شرح الحديث الاول من الأربعين العيساوية(1)

قال الشيخ محمد بن عيسى رضي الله عنه: قال جدي صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ».

1. تخريج الحديث:

أخرجه البخاري في «الجامع الصّحيح» في سبعة مواضع: بدء الوحي (1/6/ رقم:1)، كتاب الإيمان، باب: ما جاء إن الأعمال بالنية والحسبة، ولكل امرئ ما نوى (1/20/رقم:54)، كتاب العتق، باب: الخطإ والنسيان في العتاقة والطلاق ونحوه، ولا عتاقة إلا لوجه الله (3/145/رقم:2529)، كتاب مناقب الأنصار، باب: هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة (5/56/رقم:3898)، كتاب النكاح، باب: من هاجر أو عمل خيرا لتزويج امرأة فله ما نوى (7/3/رقم:5070)، كتاب الأيمان والنذور، باب: النية في الأيمان (8/4/رقم:6689)، كتاب الحيل، باب: في ترك الحيل، وأن لكل امرئ ما نوى في الأيمان (9/22/رقم:6953).

(1) حفزني هذا المقال في إنجاز كتاب حول «شرح الأربعين العيساوية» ونسأل الله العلي القدير التيسير والمعونة.

2. سند الحديث:

في رواية البخاري: من طريق الحميدي عبد الله بن الزبير، قال: حدَّثنا سفيان، قال: حدَّثنا يحيى بن سعيد الأنصاري، قال: أخبرني محمد بن إبراهيم التيمي: أنّه سمع علقمة بن وقاص الليثي، يقول: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المنبر، به.

(الحُمَيْدِيُّ) - بِضمِّ المهمَّلة وفتح الميم- عَبدُ الله بن الزُّبير المكِّي، نُسبَ إلى جَدّهُ الأعَلَى[1] أوَّالِيَ بَطن من قُريش، وتُوفي سنةَ تسعة عشر ومائتين[2].

قال الذَّهبي في «السير» في ترجمة الحميدي[3]: «هذا أول شيء افتتح به البخاري «صحيحه»، فصيره كالخطبة له، وعدل عن روايته افتتاحا بحديث مالك الإمام إلى هذا الإسناد؛ لجلالة الحميدي وتقدمه؛ ولأن إسناده هذا عزيز المثل جدا، ليس فيه عنعنة أبدا، بل كلّ واحد منهم صرح بالسماع له».

(حَدَّثَنَا سُفْيَانُ ابنُ عُيَيْنَة)[4] المكِّيُّ وأصله من الكوفة، الإمامُ الجليل المتوفى سنة ثمان وتسعين ومائة وهو من أتباع التَّابعين كما جَزم به النَّوَوي وغيره[5].

قال:(يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الأَنْصَارِيُّ) التَّابعي المشهور، المتوفي سنة ثلاث وأربعين ومائة[6].

(مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيُّ) نسَبتُه إلى تَيْم قُريش، المتوفي سنة عشرين ومائة[7].

---

(1) جده الأعلى هو: حميد بن زهير بن الحارث بن أسد بن عبد العزى. ينظر: «الأنساب» للسمعاني (4/231).

(2) ينظر ترجمته في: «التاريخ الكبير» للبخاري (5/96)، «السير» للذهبي (10/616).

(3) ينظر: «السير» للذهبي (10/616).

(4) ينظر ترجمته في: «التاريخ الكبير» للبخاري (4/94)، «وفيان الأعيان» لابن خلكان (2/391)، «السير» للذهبي (8/454).

(5) ينظر: «تهذيب الأسماء واللغات» للنووي (1/224).

(6) ينظر ترجمته في: «التاريخ الكبير» للبخاري (8/275)، «السير» (5/468) و«تهذيب التهذيب» كلهما للذهبي (11/221).

(7) ينظر ترجمته في: «التاريخ الكبير» للبخاري (1/22)، «السير» (5/294) و«تذهيب التهذيب» للذهبي (3/177).

(عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيَّ)[1]، نِسبةً إلى لَيث بن بَكر، المتوفي بالمدينة أيام عبد الملك بن مروان.

(يَقُولُ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ) أي: سمعت كلامه حال كونه (عَلَى المِنْبَرِ) النَّبويّ، وهو بكسر الميم، والقياس فتحها لأنّه اسم مكان ولا مانع لكونه اسم آلة، (قَالَ) وفي رواية يقول، حكايةً لحال وقت السَّماع أو لإحضار ذلك في ذهن السّامع تحقيقاً وتأكيداً له.

3. أهمية الحديث:

- قال الإمام الشَّافِعِي رحمه الله: «يدخُل في حديثِ «الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» ثُلُث العِلم»[2]، ووجه ذلك أن كسب العبد يكون بقلبه ولسانه وجوارحه، والنية أحد الأقسام الثلاثة.

- وقال الشافعي رحمه الله أيضا: «يدخل هذا الحديث في سبعين بابا من الفقه»[3].

- استحب العلماء أن تُستفتح المصنفات بهذا الحديث، وممَّن افتتح به كتابه: الإمام أبو عبد الله البخاري، والبغوي في كتابه «شرح السنة»، وعبد الغني المقدسي في «عمدة الأحكام»، والسيوطي في «الجامع الصغير».

- يعدُّ هذا الحديث ميزان للأعمال الباطنة، وحديث «عليكم بكتاب الله وسنتي» هو ميزان للأعمال الظاهرة، ولا يقبل العمل عند الله تعالى إلا بهما، أي: الإخلاص لله، والموافقة لما جاء في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

---

(1) ينظر ترجمته في: «طبقات ابن سعد» (5/44)، «تهذيب الكمال» (20/313/ ترجمة رقم:4021).

(2) رواه البيهقي في «السنن الكبرى» (رقم:2255).

(3) «جامع العلوم والحكم» لابن رجب (1/61).

- وورد الحديث في كتب السنة بألفاظ متعددة؛ منها: «إنَّما العمل بالنية»، و«إنَّما الأعمال بالنية»، و«إنَّما الأعمال بالنيات»[1].

4. شرح متن الحديث:

بدأ الشيخ الكامل محمد بن عيسى بهذا الحديث تنبيهًا على تصحيح النية والإخلاص من كل أحد، من العالم والمتعلم، ومن الشيخ والمريد، وعلى أن طالب العلم بمنزلة المهاجر إلى رسول اللّٰه. وليس المراد نفي ذات العمل؛ لأنه حاصل بغير نية، وإنما المراد نفي صحته أو كماله وثوابه.

وقوله: (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ) «إنمَّا» للحصر عن غير المذكور في نحو: إنَّما قَامَ زَيْدٌ أي: لَا عَمْرٌو، وغيرُ الحكم عن المذكور في نحو: إنَّما زَيْدٌ قَائمٌ أي: لا قَاعدٌ، ثمَّ هو بالمنطوق وصنعاً حقيقة عند جمهور الأصوليين[2].

والأعمال: جمع عَمل، وهو هنَا عَملُ الجوارح الَّذي طلبه الشَّارع ولو من الصَبيِّ المميَّز، خلافاً لمن وَهِمَ فقيّد بأعمال المكلفين، ووَهِمَ وهماً آخر فقيّد بالمؤمنين، لأن الأعمال هنا أعمُّ من أعمال العبادة، على أن العبادة لا تصحُّ من الكافر إلا بالنيَّة، والإسلامُ إنَّما هو شرط صحّة النيَّة، كما أنّ الجزم وعدم المنافي من شروطها، فبطل التقييدُ بالمؤمنين من أصله، كما بطل التقييد بالمكلفين، أي: إنّما صحّة الأعمال المطلوبة شرعاً كافية[3].

بِالنِّيَّاتِ: وهي من نَوَى، أي: قصد، والأصلُ نِوْية –بالكسر –، قُلبت: (الوَاوُ)، (يَاء) وأُدغمتْ، وقَدْ تُخفَّف اليَاء فَتكُون من وَنِي إذَا أبطأ، لأنَّ النيَّة تحتاجُ فِي

(1) «سبل المهتدين في شرح الأربعين» لخلدون الحقوي (ص:10) نشر: الدار العالمية للنشر - القاهرة، ط/2020م.

(2) «إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري» (1/52 - ط، الأميرية).

(3) «إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري» (1/53)، و«شرح ثلاثيات البخاري» لابن العجمي (ص:65 بتحقيقي)، نشر دار العلم - تونس.

تصحِيحهَا إلى إبطإٍ وتأخر[1].

والباء هنا سببية، يعني: إنما الأعمال تقبل - أو تقع صحيحة - بسبب النية، يعني: بقصده للعبادة نفسها، وإخلاصه فيها لله وحده[2].

ومعناها شرعا: قَصدُ الشَّيْءِ مُقترناً بِفعلهِ[3]، إلاَّ في الصّوم ونحو الزَّكاة. وهي في الحديثِ محمُولةٌ على المعنى اللغوي، وهو: القَصدُ، أي: عَزم القلب، بقرينة التَّقسيم كما لا يخفى. وجُمعت باعتبار تنوُّعها لأنَّ المصدر لا يُجمَع إلَّا باعتبار تنوعه، أو باعتبار مقاصد النَّاوِي، كقصده الله تعالى أو تحصيل موعوده أو اتقى وعيده.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: «قال النووي: النية: القصد؛ وهي عزيمة القلب. وتعقبه الكرماني بأن عزيمة القلب قدر زائد على أصل القصد»[4].

في معظم روايات البخاري بالخصوص «النيَّةُ» بالإفراد على الأصل لاتحاد محلَّها وهو القلب على الأصحّ، كما أنّ مرجعها واحدٌ وهو الإخلاص للواحد الّذي لا شريكَ لهُ[5].

والنية في الشريعة بعامة يراد بها أحد معنيين[6]:

1 . نية يقصد بها التعبد، وهي تمييز العادة عن العبادة، وتمييز العبادات عن بعضها.

---

(1) يراجع: «المحكم والمحيط» لابن سيده (10/537)، و«لسان العرب» لابن منظور (15/347).

(2) «سبل المهتدين في شرح الأربعين» لخلدون الحقوي (ص:11).

(3) كذا ذكره ابن رسلان في «شرح سنن أبي داود» (9/639)، والقسطلاني في «إرشاد الساري» (1/52).

(4) فتح الباري (1/ 13).

(5) كذا قاله القسطلاني في «إرشاد الساري» (1/53).

(6) «سبل المهتدين في شرح الأربعين» لخلدون الحقوي (ص:11).

2. نية متجهة إلى المعبود، وهي الإخلاص له في العبادة.

(وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ): بِكسرِ الرَّاء، والمُرَادُ الإنسان فتدخل المرأَةُ.

(مَا نَوَى): أي: ثوابُ الَّذي نَوَاهُ، أو شيء نَواه، أو نِيَّتُهُ، فـ(مَا): موصُوفةٌ أو موصُولةٌ، والعائد محذوف أو مصدريّة فلا تحتاج إلى عائد لأنّها حرف[1].

وهذه الجُملة مؤكدة لسَابقتها تنبيهاً على سرِّ الإخلاص وتحذيراً من الرَّيَّاء المَانعِ مِنْ الإخلَاصِ.

(فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ) الهجرة معناها: الترك، والهجرة إلى: معناها الانتقال إلى.

والهجرة إلى الله: هي الإخلاص وابتغاء ما عنده تعالى. والهجرة إلى النبي صلى الله عليه وسلم هي اتباعه، والهجرة بمعنى آخر في الشرع: ترك ما نهى الله عنه[2]. وفي هذا المقام اشتهرت قصة الرجل الذي هاجر من أجل امرأة؛ فسمي تبعا لها بمهاجر أم قيس. ذكرها الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»: «وقصة مهاجر أم قيس رواها سعيد بن منصور، قال: أخبرنا أبو معاوية عن الأعمش عن شقيق عن عبد الله – هو ابن مسعود – قال: «من هاجر يبتغي شيئا؛ فإنما له ذلك، هاجر رجل ليتزوج امرأة يقال لها: أم قيس؛ فكان يقال له: مهاجر أم قيس». ورواه الطبراني من طريق أخرى عن الأعمش بلفظ: (كان فينا رجل خطب امرأة يقال لها: أم قيس، فأبت أن تتزوجه حتى يهاجر؛ فهاجر فتزوجها؛ فكنا نسميه مهاجر أم قيس). وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين، لكن ليس فيه أن حديث الأعمال سيق بسبب ذلك، ولم أر في شيء من الطرق ما يقتضي التصريح بذلك»[3].

وكذلك الرجل الذي ذكر أهل التفسير حكايته: أنه كان من المستضعفين، وكان

---

(1) «إرشاد الساري» (1/54).

(2) «سبل المهتدين في شرح الأربعين» لخلدون الحقوي (ص:15).

(3) «فتح الباري» (1/10).

رجلاً كبير السن، فلما تذكر إخوانه المهاجرين في المدينة واجتماعهم، ووجد أنه يفتقد الأخوة، ويعيش في وسط هؤلاء الكافرين، مع أن الله وضع الهجرة عن أمثاله، خرج - رغم شيخوخته وعجزه - مهاجراً من مكة إلى المدينة ماشياً فأدركه الموت في الطريق، فلما أحس بذلك ضرب كفاً بكف وقال: «اللهم هذه بيعتي لك، اللهم هذه بيعتي لنبيك» ومات، فأنزل الله عز وجل في شأنه: {وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ} [النساء:100] فلم يعين له جزاء إنما أبهم الجزاء للإعظام.

(إِلَى دُنْيَا): بضَمِّ الدَّال[1] مقصورة غير منصرفة لأن ألفها المقصورة للتأنيث وتنونُها لُغةٌ شاذةٌ، وهي فُعْلَى من الدُّنُوِّ وهو القرب، سُمِيَّت بذلك لسَبقها بالأخرى أو لدُنُوِّهَا من الزّوال، وهيَ الأرض مع الجو والهوا - بالمد -[2]، وعلى هذا فالسَّمَاواتِ وما فيها ليس من الدُّنيَا، أو هي كلّ المخلوقات من الجواهر والأعراض الموجودة قبل الدار الأخرة[3]، قال النَّوَوِي: «وهذا هو الأظهَرُ»[4].

(يُصِيبُهَا): يُحصّلها نيةً وقصداً[5].

(1) وحكى ابن قتيبة وابن مالِك وغيرُهما كسْرَها، وإنَّما قيل لها ذلك؛ لأنَّها سابقةٌ على الدار الآخِرة، وجمعها: دُنَى، نحو: كُبْرى وكُبَر، ويُنسب إليها دُنيويٌّ ودينيٌّ ودُنياويٌّ». ينظر: «أدب الكاتب» لابن قتيبة (ص:425)، «التنقيح» للزركشي (1/6)، و«اللامع الصبيح» للبرماوي (1/28).

(2) «القاموس المحيط» للفيروز آبادي (ص:1656)، «لسان العرب» لابن منظور (14/273).

(3) «فتح الباري» (1/16)، «إرشاد الساري» (1/54)، «نيل الأوطار» (1/171).

(4) نقله عنه تلميذه ابن العطار في «العدة في شرح العمدة» (1/45).

(5) القاعدة في صناعة النحو: التغاير بين فعلي الشرط والجزاء، والمبتدأ والخبر في =

(أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا): أي: يَتَزَوَّجُهَا، كما في الرّواية الأخرى، قال الزَّرْكَشيُّ في «تحرير العمدة»: «عطف امرأة على دنيا من عطف الخاصّ على العامّ بدليل حديث «الدُّنْيَا مَتَاعٌ، وَخَيْرُ مَتَاعِهَا المَرْأَةُ الصَّالِحَةُ»[1]. وفيه ردٌّ على من زعم أن عطف الخاصِّ على العامِّ إنَّما يكون بالوَاوِ[2].

(فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ): من الدُّنيا والمرأة حكماً وشرعاً، وبهذا التقدير يتغاير الشَّرطُ والجَزاءُ، وهذا المقدر تمييزاً وحالٍ مُبَيّنة، وظَاهرُ كلام النُّحاة جواز ذلك، إذ الحال إمَّا خَبرٌ أو صفةٌ في المعنى، وكلاهما يجوز حذفه لدليلٍ، ووقع هنا في رواية الحُميدي حَذفُ أحد وجهي التّقسيم وهو قوله: (فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ) إلى آخره، وثبت ذلك في مواضع من «صحيح البخاري» من غير طريق الحُميديّ وأكمل رواياته في الإيمان وفي النكاح.

وهذا الحديث مشهورٌ بالنسبة إلى آخره، غريبٌ بالنسبة إلى أوّله، ورَواه غيرُ واحدٍ من الصَّحابةِ قيل: نحو العشرين، لكن اتفق على أنّه لا يصحّ سنداً إلَّا من رواية عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، وهنا تحقيقات ومباحث كثيرة وهذا القدر كافٍ للطلاب والله الموفق للصَّواب.

المبحث الثَّالث: أسانيد الشيخ العلامة أحمد القطعاني لأحاديث الأربعين العيساوية

اعتنى الشيخ العلامة أحمد القطعاني بجمع وترتيب أحاديث «الأربعين

=الأمر العام، ولم يتغايرا هنا، فلا بد من تقدير محذوف يصح معه الكلام. وقد قدره ابن دقيق العيد في «إحكام الأحكام» (ص:13) بقوله: «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله نيةً وعقداً، فهجرته إلى الله ورسوله حكماً وشرعاً».

(1) رواه مسلم في «الصّحيح»، كتاب الرضاع (1090/2/رقم:1467).

(2) والذي زعم هذا هو ابن مالك النحوي كما ذكر الدماميني في «مصابيح الجامع» (1/166).

العيساوية»، مع توثيق وتخريج أحاديثها، وفرغ منها ليلة النصف من شعبان 1439هـ الموافق لليلة الأحد 29 من شهر أفريل سنة 2018م. وسبحان الله أتم هذا العمل قبل وفاته بخمسة أشهر، حيث انتقل الشيخ إلى الرفيق الأعلى ليلة التاسع من شهر ربيع الأنور 1440هـ، الموافق لـ 17 نوفمبر 2018م، عن عمر 63 عاما.

وكان هذا المنجز آخر أعماله العلميّة، ليظل هذا العمل علم ينتفع به، وصدقة جارية في ميزانه رحمة الله عليه. وكان هذا العمل نتاج مجالس الأختام الحديثية ومجالس سرد الحديث بالزوايا العيساوية التي تنقل إليها شيخنا القطعاني متعلما ومن ثم معلما ومربيا. وهو ما يدل على أن الزوايا والمعالم الدينية بليبيا كانت نشطة لا في مجالس الإملاءات القرآنية فقط أو مجالس الذكر والمديح أو الوعظ والترغيب، بل أيضا كان لها نشاط في مجالس سرد الحديث رواية وشرحه دراية، وهذا ما يجعلنا نفهم قول الإمام عبد القادر الجيلاني: «طِر إلى الحق بجناحى الكتاب والسنة».

ومن لطيف ما ذكره الشَّيخ القطعاني رحمه الله في فاتحة مقدّمة المتن المذكور: « ... ووهبت للشيخ الكامل سيدي محمد بن عيسى ثواب هذه «الأربعون العيساوية»، صدقة جارية عليه في جنان الخلد، إن شاء الله يحظي بها كلّ ما وعد به جدُّه صلى الله عليه وآله حفاظ الأربعين على أمته»[1]. وفي هذه المقالة الفريدة تظهر قيم وخصال الشيخ القطعاني وصدق مقاله وجوارحه في محبة شيخ شيوخه وملهم معارفه وقائده الأمثل الذي يتأسى به الشيخ الكامل سيدي محمد بن عيسى، فكان منه من باب الإحسان على شيخه وشيوخه، ورد الفضل إليهم، بأن يهب مثوبة عمله فيما جمعه وما اشتغل عليه في ميزان حسنات الشيخ الكامل رحمه الله، صدقة جارية عليه في جنان الخلد، وهو خير الإهداء والإكرام والجزاء. فاللهم أنعم بالقبول والرضى على من وهب وعلى الموهوب عليه بالخير والبركات والحسنات

(1) مقدمة «الأربعون العيساوية» جمع وترتيب: الشيخ العلامة أحمد القطعاني (ص: 5).

الجزال، وأجعل كل من اطلع أو حفظ هذه الأحاديث النيرات في ميزان الشيخين الشيخ الكامل والشيخ القطعاني رحمهما الله وغفر الله لهما.

وقد وقف الشيخ القطعاني رحمه على ذكر سمات ومزايا هذا المتن بأنَّها:

- «تروى جميعها بسند واحد، جمعَ مُتُون أربعين حديثا شريفا.

- جزيلة اللفظ، ميسورة الحفظ والفهم، سهلة التلاوة والنطق.

- غنية بالمعاني والدروس المستفادة والتوجيهات، عامَّة النّفع لا يكاد يستغني المسلم عنها في حياته

- من سماتها الكريمة أن الشيخ الكامل كان لا يقول، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإنَّما قال: «جدي صلى الله عليه وآله وسلم»، و«كان جدي صلى الله عليه وآله وسلم».

- من أشهر روايتها والتي نقلت بالأسانيد وعلى الاعتماد عند المعاصرين رواية الشيخ أبو الرواين المحجوب تلميذ الشيخ محمد بن عيسى»[1].

وذكر الأستاذ الباحث أسامة علي بن الهامل في مقاله «عناية السادة الصوفية بالأربعينات الحديثية: الأربعون العيساوية للعلامة القطعاني»[2]: «بأن مشاركة الشيخ القطعاني في فن الأربعينات الحديثية تتميز بمائزين، الأوَّل: الوجادة، والثّاني: الاستخراج. وقد اعتنى الشيخ القطعاني عناية كبير بالوجادات، وهي من مراتب تحمل الحديث، كما اعتنى أيضا وبشكل واسع بالاستخراجات، وهي من مباحث الإسناد، فقد أوجد واستخرج عشرات المتون والمسلسلات، سيما الليبية منها.

---

(1) نقلا عن: مقدمة «الأربعون العيساوية» (ص: 4)، ومقال: «عناية السادة الصوفية بالأربعينات الحديثية» للأستاذ أسامة علي بن هامل (ص:291)

(2) ينظر: «عناية السادة الصوفية بالأربعينات الحديثية» للأستاذ أسامة علي بن هامل (ص:292 - 293).

ويشبه عمله في الأربعين العيساوية، بعمله في «المسلسل بالليبيين»، من ناحية استخراج السند، لكنه يختلف نسبيا من ناحية المتن، ففي «المسلسل بالليبيين» اقتصر عمله في المتن على تجريد حديث شريف يرويه الترمذي في سنن، أمَّا في الأربعين فعمله في المتن بالوجادة من مدونات رجال الطريقة العيساوية ومن مسموعات بعضهم».

وقال رحمه الله عن أسانيده في هذه المجموعة العيساوية النادرة في تقدمة «الأربعين العيساوية»: «سندنا فيها مسلسل بالسّادة الصوفية، صحيح الاتّصال خال من الشذوذ والعلل برواية العدل الضّابط عن مثله، فسماع الشّيخ أبي الراوين المحجوب من شيخه الكامل محمد بن عيسى ثابت قطعي لا تنتابه علّة في سنده أو متنه، ولكنني لا أثبت إطلاقا سماع جميعها أو بعضها في كل طبقات رجال السند، وأنا شخصيّا سمعت كلّ هذه الأحاديث الشّريفة من أفواه شيوخنا في الطريقة العيساوية وهم سمعوا ممَّن قبلهم، لكنني لم أسمع من أي شيخ منهم تصريحا بذلك، أمّا بالنسبة لي فإنني حرصت على إسماعها لمن يأخذ عنا مجيزا مسندا، سائلا الله أن يبقي سماعها متصلا بإذن الله»[1].

وذكر وهو شيخ الطريقة العيساوية أنه يرويها عن عيساوي الطريقة الشّيخ سالم محمد الشامس ضرغام (ت1418هـ)، عن شيخ الطريقة العيساوية في ليبيا العلامة المحدّث الشيخ سعيد المسعودي (ت1380هـ)، عن مفتي طرابلس الغرب العلامة الشيخ محمد كامل باشا بن مصطفى (ت1315هـ)، عن المحدّث الأمير الصغير (1284هـ)، عن والده محدث الدنيا العلامة الأمير الكبير (1232هـ)، عن شيخ الطريقة الشاذلية إمام أهل الرواية والدراية الشيخ علي بن محمد بن العربي السقاط الفاسي (ت1183هـ)، عن ابن خالته صوفي عصره العلامة المحقق محمد بن أحمد بن جلون الفاسي (ت 1136هـ) عن خليفة الطريقة العيساوية

(1) مقدمة «الأربعون العيساوية» جمع وترتيب: الشيخ العلامة أحمد القطعاني (ص: 5).

الشيخ محمد المهدي الفاسي شارح دلائل الخيرات (ت1109هـ)، عن العارف بالله الشّيخ محمد بن عبد الله بن معن الأندلسي (ت1602هـ)، عن العلامة الكبير الشيخ أبي المحاسن يوسف بن محمد بن يوسف الفاسي (ت1013هـ)، عن آخر من أخذ عن الشيخ الكامل محمد بن عيسى ولي الله الشّيخ عبد الرحمن المجذوب (ت976هـ)، عن المقرب المحبب أعجوبة الدهر الشيخ أبي الروابن المحجوب (ت963هـ)، عن الشيخ الكامل سيدي محمد بن عيسى (ت933هـ) قدس الله سره مؤسس الطريقة العيساوية، به.

دراسة إسنادية لرواة أحاديث الأربعين العيساوية

اعتمد الشيخ أحمد القطعاني على صيغة الإجازة وأداة العنعنة في نقله وتحديثه بأسانيد «الأربعين»، وهو ما جرى عليه العمل عند المتأخرين (كالحافظ العراقي، وابن حجر، والسيوطي...) والمعاصرين (كعمر بن حمدان المحرسي، والسيد عبد الحي الكتاني، والسيد عبد الله صديق الغماري...) في نقل المرويات، ويقال عنه الحديث المعنعن)[1](. والمعنعن اسم مفعول من العَنْعَنَةِ التّي هي مصدر «عنعن»، إذا قال: «عن، عن»)[2](كحوقلة، وبسملة، إذا قال: لا حول ولا قوّة إلا بالله.

وفي الاصطلاح: اسم للحديث الذي يقول راويه في إسناده: «عن فُلاَن»، بدل قوله أخبرنا، أو حدّثنا، أو غير ذلك من الصِّيغ. وبه يُعلَم أنّ العنعنة، اسم لحالةٍ من

(1) ينظر في تعريف المعنعن والخلاف في الاحتجاج به: مقدمة صحيح مسلم (1/29)، و«معرفة علوم الحديث» للحاكم (ص:34)، و«الكفاية» للخطيب (ص:407)، و«التمهيد» لابن عبد البرّ (1/12 - 26 - ط، المغرب)، و«النكت» للزركشي (2/21)، و«المقنع» لابن الملقن (1/148 - 150)، و«تدريب الراوي» للسيوطي (1/214 - 216 - ط، دار التراث)، و«فتح المغيث» للسخاوي (1/189 - 199).

(2) ينظر: «السنن الأبين والمورد الأمعن في المحاكمة بين الإمامين في السند المعنعن » لابن رشيد الفهري (ص:30).

الحالات التي يُكيِّفُ الرّاوي بها الاسناد. واختلفوا في الحديث المعنعن)[1](: أيعتبر من قبيل المتّصل، أو من نوع المنقطع، والذي عليه الجمهور من أهل الحديث، والأصول، والفقه، أنّه من المتّصل بشرطين:

أوّلهما: سلامة المعنعن من التّدليس، وثانيهما: ثبوت ملاقاته لمن عنعن عنه: وهذا بالنّسبة لشرط البخاري. وأمّا بالنّسبة إلى شرط الإمام مسلم، فالشّرط الثّاني هو: معاصرة للمُعنْعِن للمُعنْعَن عنه. وحين إذ: فمعَنْعنَات الصّحيحن لها حكم الاتّصال)[2](.

وكل مشايخ الإسناد إلى صاحب الأربعين ثقات أثبات كما هو معلوم في تراجمهم لشهرتهم، وهم غالبهم فقهاء مالكية، وسادة في الإفتاء والإقراء، ومحدّثين عليهم مدار التحديث ببلدانهم ومشايخ طرق صوفية معروفة في ليبيا والبلدان المغارية.

سندنا في أحاديث الأربعين العيساوية

ممَّا جرى عليه العرف عند العلماء وأهل الحديث والأثر، جمعهم للأسانيد والمروايات ولما كان الإسنَاد من الدّين والتّحقيق فيه من شيم الأئمّة المهديِّين، وكانت الإجَازة نَوعا من أنواع التّحمل عند العلماء، والسّعي في طلبها من علَامات التّوفيق والتّأييد وكما قال الإمام الجليل المبارك عبد الله بن المبارك: «الإسناد من الدّين ولو لا الإسناد لقال منْ شاءَ ما شاءَ». واستنانا بسُنن الأئمّة المحدّثين، واتّباعا للطّريقة المحمودة في حفظ هذا الدّين، أشير ختاما إلى سندي في أحاديث

(1) قال الزركشي في «النكت» (2/21): «حاصله حكاية قولين فيه: أحدهما: أنّه من قبيل المرسل والمنقطع، وعبارة المازري في حكايته في شرح البرهان: ومن الناس من لم يرى هذا تصريحاً بالمسند وتوقف فيه مخافة أن يكون مرسلاً. والثّاني: أنه متصل بشرطين: وجود المعاصرة، مع البراءة من التدليس».

(2) لتحرير هذه المسألة يراجع كلام الشيخ عبدالله يوسف الجديع في «تحرير علوم الحديث» (1/165 - 178).

الأربعين العيساوية من باب وصل الخطاب إلى من له الفضل بعد الله عز وجل في أن أكتب في هذا الباب.

أرويها بصيغة الإجازة العامة: عن شيخنا الجليل وإمامنا النبيل، شيخ زاوية الروضة العيساوية بدرنة الليبية سيدي الأستاذ عبد المحسن محمد العوكلي المالكي العيساوي، حفظه الله ونفع الله به، عن محدّث الديار الليبية العلامة المحدثّ أحمد سالم كريم القطعاني، شيخ الطريقة العيساوية، بسنده المذكور سابقا الى الشيخ الكامل سيدي محمد بن عيسى، قدس الله سره، مؤسس الطريقة العيساوية، به.







بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أعلى قدر هذه الأمة بسنن نبيها وشرف خيارها بروايةحديثه، فكان الإسناد للسنن أقوى عماد، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة إلى العباد وعلى آله حملة صحيح المتون وقوي الإسناد.

وبعد،

فإن السيد الموفق للخيرات :

فضيلة الشيخ د. علي بن أحمد العلايمي الزيتوني التونسي المالكي، قد استجازني فيما أرويه عن شيخنا مسند الديار الليبية ومؤرخها السيد أحمد القطعاني المالكي قدس الله سره، فإنني أجيزه في كل ما يصح لي وعني الإجازة فيه من كل مسموع ومقروءمفرق ومجموع ومعقول ومنقول وفروع وأصول من إجازات القران الكريم والتفسير والأحكام وعلم الحديث الشريف دراية ورواية وكتب الصحاح والسنن والمسانيد والمصنفات والمعاجم والجوامع والمختصرات والسير والشمائل والتاريخ والفقه والأثبات والفهارس واللغة والأدب وكتب القوم، إجازة عامة مطلقة وخاصة وتامة، وذلك بالشرط المعتبر عند أهل الحديث والأثر.

وأحيل السيد الكريم لمعرفة أسانيد كل ما مر الى أثبات شيخنا القطعاني، قدس الله سره، سيما ثبته الكبير "أوبة المهاجر وتوبة الهاجر"، موصيا إياه بشيم الحب وقيم الوفاء فهي سمة وسمت المقبولين وأدب التسليم، وتقوى الله العظيم وحب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وآل بيته الأطهار، وألا يسمع فيهم قولة كائن من كان، وألا ينساني وشيخي ووالدي وأولادي وأحبابي من دعاءه بظهر الغيب، والله يتولاني وإياه بعين عنايته.

قاله بفمه وكتبه بيده ومهره باسمه الفقير إلى مولاه،

عبد المحسن موسى العوكلي المالكي العيساوي

شيخ زاوية الروضة العيساوية بدرنة الليبية

الأحد غرة محرم الحرام ١٤٤٦هـ

٦/٦/ 2024م



النتائج والخاتمة

توصلنا في ختام هذا المقال إلى النتائج التالية:

- الأربعون العيساوية ثمرة من ثمار بستان الأربعينات الحديثية، وهي إذا كانت من الإتقان، بالدرجة الّتي شاهدناها في أحاديثها المنتقاة، لا جرم كانت قمنة بأن تحرز ثقة العماء المغاربة — وبالخصُوص منهم علماء الديار الليبيّة - وتروج في مجالسهم رواجا عظيما.

- سهل هذا المتن من صنف الأربعينات التواصل بين علماء العصر الواحد، إذ من الممكن أن يجمع عن شيخ تصنيف له في الأربعين، في حين لا يتيسر ذلك دائما في المطولات من دروسه أو مجالسه.

- دل هذا المتن على عناية علماء الصوفية بالعلوم الشرعية، ومنها الحديث الشريف، من خلال ظاهرة اتصال أسانيدهم للعلماء ولأصحاب المصنفات ورواة الحديث.

- متن الأربعون العيساوية هي نتاج جمع وترتيب من الشيخ العلامة أحمد القطعاني استمدها من مظان الموسوعة العلمية للشيخ الكامل المنقولة عنه مشافهة ومكاتبة بين المريدين والمشايخ والعلماء، وهي بذلك تظهر تواصل السند العلم بين أهله إلى عصرنا المعيش.

- يعزز هذا العمل مكانة شيخنا القطعاني بين جملة المحدثين في العناية بفنون الحديث واستخراج أسانيده لبقائه مسلسلا، وعنايته في اظهار صورة ما كان عليه أقطاب التصوف من العناية بالحديث الشريف، وكذلك عنايته بتحديث

وتجديد مناهج التصوف في التربية والتزكية.

– يكشف شيخنا القطعاني من خلال اختياره لنصوص الأربعين ملامح منهج الشيخ الكامل في التّعليم والتّربية والتزكية، حيث تتجلى مواضيع وسياقات كل الأحاديث في باب التربية والتزكية والارتقاء في معارج السائرين وذلك من خلال أحاديث صدق النية والإخلاص، وفضل الذكر، والرؤية، وفضل الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وحسن الظَّن، وفضل الصدقة، وفضل زيارة المسلم، وفضل العمل بالمعروف واجتناب المنكر، وفضل قيام الليل، وفضل الدعوة في سبيل الله.

صورة الشيخ الكامل محمد بن عيسى في فكر الشيخ أحمد القطعاني

د. أسامة علي بن هامل

رئيس مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية

ملخص:

تعنى هذه المقالة بإبراز عناية أستاذنا الشيخ العلامة أحمد القطعاني بتاريخ وسيرة الشيخ الكامل محمد بن عيسى، وتناول شخصيته بمنهج وأسلوب يكشف عن جوانب جديدة في سيرته، بهدف تجديد النظر في مشروعه الإصلاحي الفكري والثقافي والاجتماعي على كل المستويات، ذلك المشروع الذي أطلقه في القرن العاشر الهجري. وتحاول إبراز جانبين مهمين: الأول النهج الجديد في الكتابة عن الشيخ الكامل لفتح أفق يلفت النظر إلى الأسلوب التحديثي الذي انتهجه في الكتابة التاريخية عن التصوف كأحد وسائله التجديدية. والثاني الأبعاد التي أبرزها في شخصية الشيخ الكامل. وربما يندرج الهدف الثاني ضمن الأول، لكن من المهم التفصيل فيه لإجلاء معالم مشروعه الإصلاحي والتعرف على مقوماته وإمكانياته وقدراته التي توفرت في شخصيته الإسلامي الرائدة في القرن العاشر، ورصد وتتبع أثره في القرون التالية.

كلمات مفتاحية:

الشيخ الكامل، شيخنا القطعاني، تحديث الكتابة، التاريخ الصوفي.

مقدمة

لا يبدو أنني بحاجة إلى الحديث عن اهتمام شيخنا القطعاني بعلم التراجم والسير والطبقات، فمعروف أنه من أكثر الشخصيات العربية والإسلامية المعاصرة اشتغالا بهذه الحقول المعرفية. واطلالة سريعة على قوائم مؤلفاته توضح ذلك، لكن ما يلفت الانتباه أنه لم يكن مجرد مشارك في هذه العلوم، بل مُجدد في مناهجها وأساليها ومجالاتها وخطابها. فقد امتلك رؤية خاصة لقراءة التاريخ، فلم يقتصر على قوالب الترجمة المتعارف عليها في كتب هذا الفن، بل حدّثها وأضاف إليها وأثرى تنوعها ووسع الشرائح المجتمعية والثقافية والفكرية التي يضمها التصوف - الذي يرى أنه منهج تقوم به الحياة -، فالتصوف – الذي يدعو إليه – يساهم بفاعلية في إعمار الكون بالانخراط في كل شؤون البناءة وبث النماء والخير فيه، فالمدن والعمران والتعليم والدفاع عن الوطن والفنون بصورها وأنواعها وكل مظاهر الحضارة إنما تأسست ونمت على يد الصوفيين وبه كان تأثيرهم، فكل من نشط في هذه الحقول هم من الصوفيين اعتنى بالترجمة والتأريخ لهم ضمن كتبه العديدة[1].

(1) خير أمثلة على ذلك كتابه الموسوم بـ «موسوعة القطعاني» الذي ترجم فيه لـ 700 شخصية من مختلف الشرائح، مصلحين وأدباء وفقهاء ومحدثين ومعلمين ومجاهدين وصحفيين وفنانين وقادة في المجتمع وغيرهم، ويجمع كلهم قاسم مشترك وهو التصوف. وللمزيد ينتظر:

- أعلام الحديث في موسوعة الشيخ القطعاني، محمد سالم العجيل، أعمال الدورة الأولى للمؤتمر الدولي للشيخ أحمد القطعاني، منشورات مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية، طرابلس، 2019م، ص 59 وما بعدها.

- منهجية العلامة القطعاني في علم التراجم والأسانيد، أحمد الحراري، أعمال =

ولأن شيخنا صوفي بهذا المعنى، يدرك أن الشروط الحضارية لوحدة الأمة إنما تقوم على معاني روحية تؤسس لقيمة الانسان، فهو من القلائل الذين لا يقيمون وزنا لدراسة التاريخ بمنظور القطريات المنفصلة التي رسختها الثقافات الاستعمارية الحديثة في الأذهان. ومن هذه الزاوية ينفذ عميقا إلى الفعل والتأثير الحضاري للشخصيات الصوفية المتجاوز للحدود للقطرية، ويُعني بدراسة الشخصيات العربية الإسلامية ورصد أثرها في كل قطر عربي واسلامي، بل وعالمي.

وبالإضافة لذلك، ثمة سبب آخر جعل من الشيخ الكامل من أبرز الشخصيات التي اعتنى بها شيخنا أيما عناية، وهو ارتباطه الروحي والفكري به، فقد انتسب للمدرسة العيساوية منذ بواكير حياته، وتجلت آثارها في تفاصيل حياته، حتى أصبح من الشخصيات المركزية في تاريخها، وشيخها العام حول العالم الإسلامي.

وتتجلى عنايته شيخنا بتوثيق سيرة الشيخ الكامل والتأريخ له، في العديد من كتبه، ومنها في كتبه:

=الدورة الثالثة للمؤتمر الدولي للشيخ أحمد القطعاني، منشورات مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية، طرابلس، 2022م، ص 498 وما بعدها.

- كتاب (أوبة المهاجر وتوبة الهاجر) قراءة وعرض، أسامة بن هامل، أعمال الدورة الثالثة للمؤتمر الدولي للشيخ أحمد القطعاني، منشورات مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية، طرابلس، 2022م، ص 543 وما بعدها.

- كتاب (أعلام الطريقة العيساوية) للشيخ أحمد القطعاني قراءة وعرض، عبد العزيز العموري،، أعمال الدورة الرابعة للمؤتمر الدولي للشيخ أحمد القطعاني، منشورات مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية، طرابلس، 2023م، ص 326 وما بعدها

- (موسوعة القطعاني) قراءة للوجه الآخر للتاريخ الليبي، أسامة بن هامل،، أعمال الدورة الرابعة للمؤتمر الدولي للشيخ أحمد القطعاني، منشورات مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية، طرابلس، 2023م، ص 347 وما بعدها.

● **مؤلفات خاصة:**

1. كتاب (الروائح الشذية في أوراد الطائفة العيساوية)، ولا يزال مخطوطا. قد قال في التعريف به: «في شهر 2/1978م انتهيت من تأليف أول كتاب إسلامي لي ويشرح التصوف والعبادات بأسلوب يسير جدا ومبسط على شكل سؤال وجواب أهديته لشيخنا مختار السباعي رحمه الله باسم المريدين الذين أخذوا عن حضرته ببنغازي وأتشرف بأنني كنت أحدهم وكنا وقتها لا نتجاوز العشرين فتقبله قبولا حسنا وأسماه {الروائح الشذية في أوراد الطائفة العيساوية} »[1]، بل كتب شيخه الشيخ مختار السباعي تقريضا للكتاب، قال فيه: «هذا الكتاب القيم يشتمل على مسائل من علم التوحيد التي لا غنى عنها لمن يرغب في تصحيح عقيدة إيمانه بالله تعالى وبرسله عليهم الصلاة والسلام ومسائل من فقه العبادات لمن يريد أن يعبد الله تعالى على الوجه الأكمل والأصح كما أنه يشتمل أيضا على نبذة من علم التصوف التي يتعين على كل مريد مبتدئ في طريق القوم أن يلم بها ويعلمها حتى يتسنى له السير في الطريقة على الوجه المطلوب»[2].

2. كتاب (الشيخ الكامل محمد بن عيسى)[3] سرد فيه تفاصيل سيرة الشيخ الكامل، من الولادة والنشأة في أحضان أسرته سيما والده الذي رحل به إلى جامع القرويين للتعليم، ثم مرحلة تتلمذه على أستاذه في الطريق الصوفي الشيخ عمر الحارثي، ثم أساتذته الآخرين الشيخين التباع والسهلي، ثم جلوسه للتربية والتعليم في زاويته بمكناس، وأثره من خلال الترجمة لأهم تلاميذه كالشيخ أبي الرواين

---

(1) موسوعة القطعاني: الإسلام والمسلمون في ليبيا منذ الفتح الإسلامي سنة 21هـ إلى 1421هـ/ 644م إلى 2000م، أحمد القطعاني، دار الغريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2021م، ج4، ص 338.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) نشر في عدة طبعات، أولها عن دار الكتاب الليبي ببنغازي سنة 1993م.

والشيخ عمر المختاري وغيرهم، بالإضافة لتوثيقه لعدد من المآثر من كلامه ونصحه وإرشـاده، وأسس المنهج العيساوي وأصوله الجزولية، وأحزابه وأوراده وقصائده.

3. كتاب (الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث)[1]، وهو من أهم كتب المدرسة العيساوية، وثق فيه أورادها وأحزابها وأذكارها وتدرج السالك فيها، ضمن نظريتها في تربية وبناء الإنسان المتوازن روحا وعقلا، ليكون فاعلا في مجتمعه ومساهما في البناء والاعمار والنماء.

4. كتاب (موسوعة القطعاني)[2]، خصص فيها مبحثا عن الطريقة العيساوية، عرّف فيه بالشيخ الكامل، وسندها وأصولها، وأرخ لزمن وصولها إلى ليبيا وانتشارها. كما ترجم لعدد كبير من شخصيات الطريقة وأعلامها، ورصد زواياها وأثرها المتعدد في سياقا تشكل المجتمع الليبي وتطوره، كأحد أهم المدارس التي ساهمت في البناء الحضاري في ليبيا.

5. كتاب (الأربعون العيساوية)[3]، جمع فيه أربعين حديثا شريفا من مرويات الشيخ الكامل، متعددة في موضوعاتها ومضامينها، واستخرج لها سندا انفرد به، للإتصال بها يمر على عدد من أعلام الحديث والاسناد في التاريخ الإسلامي.

6. كتاب (أعلام الطريقة العيساوية)[4]، وهو أكبر وأحدث مصادر تاريخ الطريقة

---

(1) نشر في عدة طبعات، آخرها عن دار بشرى وكلثوم بطرابلس سنة 2017م.

(2) عنوّن هذا المبحث بـ»كتاب الطريقة العيساوية» ضمن الكتب التي حوتها الموسوعة، إذ لكل طريقة صوفية نشأت في ليبيا أو دخلتها «كتاب» يؤرخ فيه لهذه الطريقة ونشأتها وأسانيده وشخصياتها المؤسسة، ثم يترجم لرجالها في ليبيا ضمن باقي الصفحات والأجزاء.

(3) نشرته دار بشرى وكلثوم بطرابلس سنة 2018م، وهو متداول بشكل واسع.

(4) نشرته دار بشرى وكلثوم بطرابلس سنة 2019م، بعد وفاة الشيخ رحمه الله.

العيساوية، كما أنه قدم فيه أوسع وأحدث ترجمة للشيخ الكامل، ضمن أربعين علما من أعلام الطريقة العيساوية في مختلف أنحاء العالم، مبرزا من خلاله مشروع الشيخ الكامل الإصلاحي في عدة صور تعكسها أشغال وأعمال تلاميذه وأتباعه على مدى خمسة قرون، وبيّن فيه الضورة الكاملة للمدرسة العيساوية ومنهجها وخصائصها ورجالها وأثرها عبر التاريخ.

دراسات وبحوث أخرى:

1 . اعتنى بتوثيق ودراسة أهم متون الطريقة، سيما حزب سبحان الدايم في كتاب (حزب التوحيد المشهور باسم حزب سبحان الدايم)[1] الذي حقق فيه نص الحزب وضبطه من أصوله الخطية، وكذلك على أصح رواياته المتواترة في أوساط الزوايا العيساوية التي اتصل بها عبر سماعاته، واستخرج له سندا لروايته، وبهدف استمرار تداولته وتدارسه بين أتباع الطريقة. كما اعتنى فيه بالترجمة للأعلام الواردين في متن الحزب في كتاب آخر سمّاه (تعرّف المريد على رجال حزب التوحيد)[2].

2. جمع النصوص والمتون الأدبية والشعرية العيساوية، واستخرج أسانيد لرواياتها، وضبط سماعها وطبوعها الموسيقية في كتاب (مواجيد المحبين وأشواقهم لسيد المرسلين)[3]. وترجم فيه لأهم أساتذته الذين تلق عليهم هذه القصائد والأشعار والأدبيات.

3. أدرج للشيخ الكامل محمد بن عيسى ضمن أهم شخصيات المغرب الإسلامية في كتابه (حرّاس العقيدة) الذي ترجم فيه لـ 29 شخصية مغاربية، كان

(1) نشرته دار بشرى وكلثوم بطرابلس سنة 2017م.

(2) لا يزال مخطوطا.

(3) نشرته دار بشرى وكلثوم بطرابلس سنة 2017م.

لها دور مهم في المحافظة على العقيدة الإسلامية وحصونها الفكرية والثقافية والوجدانية[1].

4. ربط أصوله الفكرية بالإمام الجزولي في كتاب (دليل الخيرات محمد بن سليمان الجزولي صاحب دلائل الخيرات)[2]، بتأصيل مدرسته في المدرسة الجزولية الشاذلية. ورغم تفرع سبعة عشرة مدرسة أخرى عن الجزولية، إلا أنه أبرز من بينها مدرسة الشيخ الكامل بأهم فروعها، من خلال إثرائها بأصل ميزها من بين المدارس الجزولية الأخرى، وهو المحبة الذي اشتهرت به صار علما عليها.

5. في إطار عناية واهتمامه ببيان الروابط الفكرية والعلمية بين الحاضر والماضي، واستمرارا لاتصالات حلقات التاريخ، استخرج العشرات الأسانيد المسلسلة المتواترة لرجال الطريقة العيساوية من لدنه إلى الشيخ الكامل مؤسس الطريقة، مرورا بعشرات مفكري التربية وأساتذة التصوف عبر خمسة قرون. وخصص لذلك دراسات مطولة ضمن العديد من المبحث، كما في مبحث «ثبت أسانيدنا الطريقة في العيساوية»[3]، و«أسانيدي إلى الشيخ محمد بن عيسى»[4]. واستخرج كذلك أسانيد للكثير من المأثورات والمتون والنصوص العيساوية المتواترة مثل «الحديث المسلسل بالصلاة والسلام على زين المرسلين»[5]، و«الحديث

(1) نشر في عدة طبعات، آخرها عن دار بشرى وكلثوم بطرابلس سنة 2016م.

(2) نشرته دار بشرى وكلثوم بطرابلس سنة 2017م.

(3) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 324.

(4) أوبة المهاجر وتوبة الهاجر، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2021م، ج2، ص 353.

(5) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 358.

المسلسل بمصافحة الغوث»[1]..

وخلال أعماله برز الشيخ القطعاني العديد من الجوانب والأبعاد في شخصية الشيخ الكامل، من خلال بحوث معمقة كشفت عن تكامل صورته وضعته في إطار الشخصيات الفاعلة والرائد في تاريخ الفكر الإسلامي. ويمكن إبراز بعضها بشيء من التفصيل في الآتي:

- الشيخ الكامل صوفيا مجددا

برزت شخصية الشيخ الكامل علامة فارقة في مسيرة تاريخ الفكر الصوفي الممتد وسط تداخل الشخصيات والطرق والمدارس في نسيج مترامي في التاريخ، فلم يكتفِ بحمل إرث أسلافه بل نحت مسارا خاصا يجمع بين الأصالة ومعاصرة وقته، فأرسى فيه مدرسة تربوية فريدة، استطاعت بفكرها التجديدي أن تحفر اسمها في ذاكرة التصوف الإسلامي.

وإذا كان مسار التصوف قد شهد مشاركة آلاف الأعلام عبر العصور، فإن الشيخ الكامل يمثل حالة استثنائية جمعت بين العمق الصوفي والرؤية الإصلاحية، وهو ما تتبعه الشيخ القطعاني في بحوثه عنه، كاشفا فيها عن البعد التجديدي في مشروعه الإصلاحي، الذي تشكّل عبر رحلة تكوين طويلة، بدأت من محيطه الأسري في مكناس مرورا بجامع القرويين، وصولا إلى التتلمذ على يد أقطاب المدرسة الجزولية الثلاث الشيخ أحمد الحارثي والشيخ عبد العزيز التباع والشيخ محمد الصغير السهلي، وانتهاء بتأسيس مدرسته العيساوية التي حملت بصمته الخاصة.

ولد الشيخ الكامل في بيئة صوفية، إذ نشأ بين أحضان أسرة صوفية أشرفت على مساره التكويني الذي كان لوالده دور أساسي فيه إذ اصطحبه إلى جامع القرويين بفاس فتخرج فيه على يد أهم أساتذته في كل العلوم الاسلامية. ورغم

(1) نفس المصدر، ص 360.

أن هذه المرحلة التعليمية لم تختلف عن مسارات التكوين للعديد من الشخصيات الأخرى، إلا أنها مهّدت لتحول جوهري في حياته تمثّل في التحاقه بأستاذه الأكبر أحمد الحارثي، الذي لم يكن تتلمذه على يديه ضمن عملية تربوية تقليدية بل جسرا ربط بين العلم الشرعي والسلوك العلمي، فبالإضافة لما عايشه في صحبته من مجاهداته الصوفية درس عليه أيضا أمهات الكتب الصوفية، كالمباحث الأصلية لابن البنا السرقسطي، ورائية الشريشي، والرسالة القشيرية، وإحياء علوم الدين للغزالي، والحكم العطائية، وقصائد البردة والهمزية والمحمدية للبوصيري[1]، مما وفر له تكوينا متكاملا للسلوك العملي والمعرفة النظرية. وهو ما أشار إليه الشيخ القطعاني كأحد سمات شخصية الشيخ الكامل، بالجمع بين المسارين: القلبي المغربي، والتأسيس الفكري عبر استيعاب التراث الصوفي المكتوب.

لكن التميز الحقيقي في مسيرة الشيخ الكامل بدأ يتجلّى عندما أدرك شيخه الحارثي أن تلميذه يحمل سمات المجدد الذي يبدو أن أقطاب المدرسة الجزولية كانوا يبحثون عنه، إذ أخبرهم الشيخ الجزولي بأن «الطريقة لن تسم بي ولا بكم فصاحبها لم يولد بعد»[2]. لاحظ الشيخ الحارثي علامات الوراثة على تلميذه، فأمره بالاتصال بأخويه الآخرين في المدرسة الجزولية، الشيخ التباع والشيخ السهلي، اللذين لاحظا ما لاحظه الشيخ الحارثي، فعند أول لقائه بالشيخ التباع قال له: «أهلا وسهلا بالابن الصالح والخليفة الناصح»[3]، أما الشيخ السهلي قد كانت ملاحظته أبلغ وأوضح فقال له عند استقباله: «مرحبا بالابن المبارك والخليفة الثاني»[4].

(1) نفس المصدر، ص 18.
(2) نفس المصدر، ص 20.
(3) نفس المصدر، ص 21.
(4) نفس المصدر، ص 23.

أكمل الشيخ التباع في الشيخ الكامل ما بدأه أخوه الشيخ الحارثي، وهو ما يوضحه قوله له: «اسمع مني يا بني إن أخي الشيخ سيدي أحمد الحارثي قد صفى درهمك ولم يطبعه لك وغير المطبوع في السوق لا يجوز فها أنا قد طبعته لك بإذن الله تعالى»[1]. ومثّل لقائه بالشيخ السهلي مرحلة التخرج في المدرسة الجزولية عندما قال له: «ها أنت وربك»[2]. ويعلق الشيخ القطعاني على ذلك بقوله: «فترى أن سر هؤلاء المشائخ الأجلاء المذكورين ومنهجهم انتقل إلى الشيخ الكامل، وأنهم قد لقتوه مراحل الطريقة الجزولية الثلاث المسماة بالتخلي والتحلي والتجلي. وتفهم جلال هذه المهمة إن علمت أن أحدا من هؤلاء الكمل كما مر بك لم يستطع بمفرده القيام بها، وأنها كانت في واحد وتفرقت في ثلاثة، ثم عادت لتجتمع في واحد، إذ يجل جناب الحق عن أن يكون شرعة لكل وارد، وأن يصله إلا الواحد بعد الواحد»[3].

وعندما طلب الشيخ الكامل من الشيخ التباع أن يأذن له في قراءة كتاب «دلائل الخيرات»، قال له: «نعم اسمع منى يا بنى، إن الإذن فيه مقصور على صاحبه، وهو كبير تلامذة شيخنا الجزولي، أخي محمد الصغير السهلي، لأن شيخنا رضى الله عنه قد خصه بذلك، فاذهب إليه وخذ عنه الطريق كما أخذت عنى، والتمس منه الإذن في قراءة الكتاب لك ولأتباعك وأتباع أتباع اتباعك إلى ما شاء الله. فإن شيخنا قد أمره بذلك وأوصاه، كما أمرني أيضا بأن نعلمك أن الخلافة الجزولية تصير إليك من بعدى، وذلك بإذن من الله سبحانه وتعالى»[4]. وهذ كلام في غاية الأهمية، فالإضافة لتعرّف الشيخ التباع على أن الشيخ الكامل هو الوراث الموصى

---

(1) نفس المصدر، ص 21.

(2) نفس المصدر، ص 24.

(3) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، أحمد القطعاني، دار الكتاب الليبي، بنغازي، ط2، 1993م، ص 58.

(4) نفس المصدر، ص 54.

به من الشيخ الجزولي، يحمل كلامه دلالة على أن كتاب «دلائل الخيرات» يمثل وثيقة التخرج النهائية، وبمثابة الإجازة لأهلية قيادة الطريقة وتجديدها على يد الشيخ الكامل، وأنها الفرع الذي ستستقر فيه الخلافة الجزولية، وهو ما يفهم من قوله له إن الإذن في هذا الكتاب له ولأتباعه من بعده، ولو كان الأمر مجرد إذن بقراءة الكتاب للتعبد وتلاوة ما فيه من صلوات على حضرة النبي صلى الله عليه وسلم لاكتفى بإذنه فيه. فأحد روايتي هذا الكتاب هي الرواية التباعية التي انتشرت عبر الشيخ التباع في كل الطرق الصوفية في العالم إلى اليوم. لكن الإذن كان إذنا لحمل الخلافة وهو ما حدث بالفعل. إذ عندما طلب الشيخ الكامل من الشيخ السهلي الإذن في الكتاب قال له: «نعم وبهذا أُمرت»[1]، وأخرج له نسخة من الكتاب كتبها بخط يده. ولأنها تمثل النسخة التي تحوي آخر تحديثات الكتاب إذ صححها الشيخ الجزولي بخطه ضحى يوم الجمعة 16 ربيع الأول 862هـ، اشتهرت بالرواية السهلية. واللافت أن هذه النسخة كتب الشيخ الجزولي بخطه على ظهرها أبياتا، وكأنها تحمل رسالة موجهة لخليفة الطريقة المنتظر، قال فيها[2]:

كتبت كتابي قبل نطقي بخاطري	وقلت لقلبي أنت بالشوق أعلم
فسلم عليهم يا كتابي وقل لهم	مقامكم عندي عزيز مكرم

وغير ذلك فلابد أن الشيخ الكامل عرف الكتاب عند شيخه الحارثي، ومن غير المستبعد أن يكون من بين الكتب التي درسها عليه ضمن كتب أخرى أثناء ملازمته له، ولذا فبحث الشيخ الكامل من البداية عن إذن في الكتاب يدل على عزمه تجديد الطريقة وحمل رايتها، لا البحث عن إذن لمجرد القراءة للتعبد، بل إذن يحمل التفويض لإحياء المنهج الجزولي بروح جديدة.

(1) نفس الصفحة، ص 59.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

ولا يُفهم أن تجديد الشيخ الكامل أنه انفصال عن المدرسة الجزولية، بل امتداد لها، ويؤكد ذلك بناء منهجه التجديدي على ركيزتين أساسيتين: العقيدة الأشعرية، وربط قلب السالك بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم، فاعتمد في الركيزة الأولى على «حزب سبحان الدايم»، وفي الركيزة الثانية على كتاب «دلائل الخيرات» وكليهما للإمام الجزولي. وهنا يكمن جوهر تجديده: بتحويل التصوف من ممارسات فردية إلى مشروع تربوي متكامل، يؤسس فيه المريد على صحيح العقيدة بعمق حب النبي صلى الله عليه وسلم، فشتان بين أن يمر السالك إلى النبي صلى الله عليه وسلم بدراسة سيرته، وبين أن يرتبط بمركز السيرة بكثرة الصلاة عليه، وبشكل متتابع يوميا بحسب تقسيمات الكتاب الأسبوعية، لينطلق من المركز إلى الهامش. فيكون تمسكه بالسنة تاما وكاملا احبا وهياما وعشقا فيه صلى الله عليه وسلم. وهو ما أشار إليه الشيخ القطعاني حين نقل عن الشيخ التباع مقولته الشهيرة: «المحبة عيساوية والسنة مسناوية»[1]. فهو لا يعني أن العيساوية ليست على السنة النبوية، بل يعني أن منهجها وطريقتها مسلكا للسنة الشريفة عبر بوابة الحب المطلق، مختلف في ذلك عن منهج الطريقة المسناوية التي سلك فيها شيخها الشيخ عبد الله امسناو مسلك كل المدارس الأخرى التي تبدأ بتدريس السالك كتب ومتون السيرة النبوية الشريفة لتصل عبرها إلى تكميل السالك والفتح عليه.

لم يتوقف مشروع الشيخ الكامل عند حدود إنشاء زاوية تكرر نماذج الزوايا الأخرى، بل أسّس لمدرسة فكرية حاضنة، جعلت من مكناس مركزا للتصوف المتجدد، حيث جمع بين صرامة المنهج العقدي وصحة الذوق القلبي، ما مكّن طريقته من تجاوز حدود المألوف في الوسط الصوفي، إلى الانفتاح على مختلف الشرائح دون التساهل في الثوابت. وهو ما أبرزه الشيخ القطعاني في بحوثه وقراءاته العميقة، حول كيف أن هذه الرؤية كانت استجابة لواقع القرن العاشر

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 23.

الهجري، الذي شهد تحولات اجتماعية وفكرية بكل أبعادها. فانطلق الشيخ الكامل من رؤية تجديدية دون قطيعة مع الأصول، فتحولت الأوراد الجزولية التي طورها بمحتواها العيساوي إلى أدوات تربوية عملية، تعزِّز الوحدة المجتمعية عبر ترسيخ العقيدة، وتُحيي القلوب عبر صلة دائمة بالنبي صلى الله عليه وسلم.

يحدثنا الشيخ القطعاني يحدثنا عن أن هذا المشروع وإن كان الشيخ الكامل يديره من زاويته، فهي المركز، إلا أنه كان يدعمه بالعديد من الروافد الأساسية والمهمة لإنجاحه، ومنها:

1 - الرافد العلمي:

الذي مثّلته حلقته العلمية في المسجد الكبير بمكناس، حيث استمر يجلس فيه للتدريس والتعليم، كقناة للدعوة إلى مدرسته وفكره في الأوساط العلمية. وهناك العديد من الشواهد التي تؤكد تأثيره في تلك الأوساط، وأبرزها المناظرة العلمية بينه وبين عالم مكناس ومسندها الشيخ محمد عبد الرحمن بن بصري، الذي خرج في أثنائها مندهشا من سعة علوم وفكر الشيخ الكامل، وهو يقول: «والله هذا شيخ كامل» حتى سقطت عمامته عن رأسه[1]. وهي حادثة علمية مهمة دفعت بالشيخ الكامل إلى واجهة المشهد العلمي، فعلاوة على أنها صدرت من عالم مكناس ومسندها الشيخ بصري، فقد اشتهر من وقتها في تاريخ الفكر الإسلامي بلقب «الشيخ الكامل».

ولا يمكن تصور أن تلك المناظرة حدثت بمعزل عن المحيط العلمي، فقد كان خطيب الجامع الكبير وقتها الشيخ الحسن بن حرزوز، أشهر وأبرز علماء المغرب وقتها. وعليه، فالمناظرة لا تعكس الشأو العلمي الذي بلغه الشيخ الكامل فحسب، بل يمكن اعتبارها إجازة من علماء عصره للتصدر في الحياة العلمية في عصره

(1) نفس المصدر، ص 15.

ومصره. خاصة وأن المناظرة من الواضح أنها حدثت في بدايات تصدره للتدريس في الجامع الكبير. ويبدو أن طريقته في التدريس تضمنت قضايا جديدة أثارت انتباه علماء عصره، فجاءوا لمناظرته فيها، واكتشفوا أنه لم يكن مجرد عالم، بل مجدد لا بد من أن يتصدر.

يبزر الشيخ القطعاني كل ذلك، ليشير إلى أن مجلسه العلمي في الجامع الكبير بمكناس - الذي بدأه منذ أن رجع من جامع القرويين - استمر حتى بعد تأسيسه لزاويته. إذ تُظهر اللوحة المثبتة على سارية مجلسه بالمسجد تاريخا يعود إلى سنة 927هـ[1]، وهو تاريخ متأخر عن اطلاق زاويته سنة 917هـ، ما يعني أنه وظّف هذا المجلس العلمي كقناة للدعوة الذي أطلقها في الأوساط العلمية، التي لم يقتصر أثرها على مكناس، بل تجاوزها إلى كل المغرب. وهو ما عناه الشيخ القطعاني عندما عاد لينقل عن الشيخ بصري قوله: «ثلاثة مشايخ لم يكن لهم نظير بالمغرب: السيد بن عيسى، والسيد أبو محمد الغزواني، والشيخ أبو محمد الهبطي»[2]. ومن ملامح نجاح الشيخ الكامل في استثمار مجلسه العلمي في أوساط العلماء - التي يذكرها الشيخ القطعاني - أن الشيخ بصري صار تلميذا للشيخ الكامل، وأخذ عنه التصوف[3].

2 - الرافد الاقتصادي:

كان للاقتصاد والأعمال حضور بارز في فكر الشيخ الكامل محمد بن عيسى، فالشيخ القطعاني يحدثنا أنه كان «من أثرياء عصره المعدودين، ذا يسار وغنى ومال وفير، وبساتين وغلال وماشية وعرض كبير»[4]، وأنه كان «ينفق منه على الدعوة

(1) نفس المصدر، ص 14.

(2) نفس المصدر، ص 15.

(3) نفس المصدر، ص 50.

(4) نفس المصدر، ص 61.

إلى الله تعالى وأوجه الصلاح والإصلاح والزاوية والمريدين والفقراء واليتامى والمساكين والضيوف، ويزيد أضعافا، حتى أنه كان يستأجر من يحضر الذكر معه ويعطيه نقودا توسعة عليه وتأليفا لقلبه»[1].

نقل الشيخ الكامل المعني التعبدي إلى تطبيق أوسع بناء على المفهوم الصوفي، وشكل رافدا مهما في مشروعه الإصلاحي وفق رؤية استثنائية، جعلت من الزاوية ليس مجرد مركز للاجتماع للذكر، بل مؤسسة اقتصادية فاعلة في محيطها الاجتماعي. فقد كان - كما يحدثنا الشيخ القطعاني - رجل أعمال، امتلك ثروة ضخمة جعلته أحد أبرز أثرياء عصره، فقد كانت له بساتين الزيتون والتين والعنب التي غطت مساحات شاسعة، وماشية ومراع زراعية منتجة، كان يصدّر الفائض منها إلى أسواق المدينة والأسواق المجاورة.

ولم تكن هذه الثروة ملكا شخصيا فقط، بل أداة استثمرها بحنكة لخدمة مشروعه، حيث خصص منها أوقافا دائمة للزاوية، شملت عقارات وحقولا ومصادر مياه، وجعل إيراداتها رافدا لتمويل أنشطة الزاوية، إذ كانت «زاويته تطعم الناس يوميا، وتقدم الأمن والرعاية للمسافرين وعابري السبيل، وتسعف المحتاجين وتواسي المعوزين، وتخفف ضنك العيش ومره على الناس»[2]. وفي وعي منه بأهمية استمرار الأعمال والحرف «كان يدفع المال للعمال والفقراء والمعوزين إذا تعارض التزامهم بالحضور إلى مجالس العلم والذكر وقراءة حزب سبحان الدايم مع أعمالهم وأسباب عيشهم»[3]، بل يساعد بأمواله «من احتاج من المسلمين، لاسيما وأن للحرث في المغرب العربي مواسم بعلية، إن اخطأها الزارع قاسى الشدائد في توفير لقمة العيش له ولمن يعول، خصوصا في ذلك الزمان حيث لا سفن تجلب ولا

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، ص 29.

(3) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مصدر سابق، ص 84.

ناقلات تجوب البحار»[1]، كحافز لتعميق ارتباطهم بالمسار الصوفي، في مزاوجة بين الحافز المادي والمعنى الصوفي.

ولم يقف الأمر عند حد الاستثمار في الزراعة التقليدية، بل طوّر الشيخ الكامل نظاما اقتصاديا متكاملا، اعتمد على تقسيم الأدوار بين مريديه. حيث كلف فريقا منهم بحراسة البساتين ليلا ونهارا، من بينهم تلميذه الشيخ يوسف الدريدي المختاري الذي اشتهر بلقب «حارس البستان»[2]، والشيخ موسى بن يعقوب المختاري المعروف أيضا بذات اللقب، وبلقب «السهّار» أيضا[3]. بينما تولى آخرون إدارة شؤون الري وجني المحاصيل، فيما انشغل فريق ثالث بالتسويق، ما خلق شبكة اقتصادية محلية ارتبطت بالزاوية.

وكان لاختيار الشيخ الكامل لمريديه لهذه المهام دلالة عميقة، إذ أراد أن يحوّل الفكرة الصوفية من مفهوم الانعزال والخلوة إلى فضاء العمل الجماعي المنتج. فيصبح عمل «السهّار» جزءا من الذكر، ويأخذ معنى «حارس البستان» بعدا أوسع ومعنى أعمق من مجرد وظيفة إلى رمز لحراسة المشروع الإصلاحي بكامله من أي اختراق، خاصة في ظل ضعف الأمن وانتشار الاختراقات، ما جعل هذه الوظائف تتحول إلى أشبه بـ«مؤسسة أمنية» تابعة للزاوية.

وبالبحث في خلفيات هذا الوعي بأهمية الاقتصاد كبعد هام من أبعاد المشروع الإصلاحي العيساوي، نجد ملامح تربطه ببعض شيوخه، وأبرزهم الشيخ التباع في مراكش، التي كانت تُعد قلب الاقتصاد المغربي منذ عصر المرابطين، إذ شهدت في عصرهم بناء أول دار لسك النقود في المنطقة، واشتهرت بأسواقها المالية

---

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 49.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

التي جمعت بين التجار القادمين من إفريقيا جنوب الصحراء وأوروبا[1]. فعندما زار الشيخ الكامل الشيخ التباع بأمر من شيخه الحارثي، قال له الشيخ التباع: «اسمع مني يا بني، إن أخي الشيخ سيدي أحمد الحارثي قد صفى درهمك ولم يطبعه لك، وغير المطبوع في السوق لا يجوز، فها أنا قد طبعته لك بإذن الله تعالى»[2]. ولم يكن الشيخ التباع يشير فقط بكلامه هذا إلى دلالة الفتح الصوفي، بل قد يفهم منه ضرورة خوض معركة الاقتصاد الرسمي بقواعده الصارمة. فـ«التصفية» تعني هنا تنقية النقود من الشوائب، وهي الظاهرة التي تؤكد الدراسات والمصادر أن المنطقة كانت تعانيها جراء انتشار الغش النقدي، بينما «السك» يعني إضفاء الشرعية القانونية والاجتماعية عليها. وهو ما تحقق للزاوية عبر تحويلها من نموذج يعتمد على التبرعات والمقايضة إلى مؤسسة مالية قادرة على التعامل مع العملة المسكوكة الشرعية، والاندماج في شبكات التجارة الكبرى.

ولم يكن هذا التحول على يد الشيخ الكامل سهلا، فاقتصاديات ذلك العصر كانت تعاني من فوضى العملات وتلاعب التجار، خاصة في ظل انتشار «المراطلة»، وهي بيع النقود بوزنها مع الاحتفاظ بفرق القيمة[3]. ويبدو أن الشيخ الكامل كان من بين أهم شخصيات ذلك الوقت في تبني سياسةً اقتصادية صارمة في المعاملات.

---

(1) حول الوضع الاقتصادي للمغرب ومراكش والسكة والنقود، ينظر» صناعة الدينار والدرهم في دول المغرب العربي ما بعد الموحدين 7 – 9 هـ/ 13 – 15 م، طاهري امحمد، مجلة عصور جديدة، العدد 3، سنة 2011م، جامعة وهران، الجزائر، ص 109 وما بعدها.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 21.

(3) التجارة بالمغرب في القرن 16 : مساهمة في تاريخ المغرب الاقتصادي، عثمان المنصوري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الرباط، المغرب، 2001م، ص 110 وما بعدها.

وهو ما تجلى في قصة إسلام التاجر اليهودي الذي كان برفقة بعض تجار فاس عندما زاروا الشيخ الكامل في مكناس، إذ تخلف في ركب التجار لحراسة بضاعتهم، لكن الشيخ الكامل طلب منه المجيء، وبعد حوار معه أسلم التاجر اليهودي[1]. ومن المهم التنبيه هنا على علاقة التجار اليهود باضطراب حركة الأسواق، من زاوية معاملاتهم الربوية التي لاتحرمها شريعتهم، حتى أن الكثير من الفقهاء أفتى وقتها بوقف التعامل معهم بسبب التعاملات الربوية وصلتهم الغش النقدي. ومن المهم أيضا الانتباه إلى طريقة الشيخ الكامل مع معالجة الخلل في التعامل مع التجار اليهود، فلم يأمر بمنع التعامل معه، بل دعاه إلى الإسلام لاحتوائه بدلا من اقصائه وعزله. وكل هذا يدل على أن الإصلاح الاقتصادي كان جزءا من مشروع إصلاحي متكامل بأبعاد أخلاقية صوفية عميقة.

ولم تكن الزاوية مجرد مستفيد من هذه الثروة لوحدها، بل أسهمت في تنشيط الحركة الزراعية بالمنطقة عبر تقديم نماذج متطورة في الإدارة، مثل استخدام ثيران الحرث ذات السلالات المميزة، وتجربة أساليب ري مبتكرة، يبدو أن الشيخ الكامل نقلها من مراكش، إضافة إلى تشجيع المزارعين المحليين على تبني محاصيل جديدة ذات عائد مادي أعلى. كما أن الزاوية نفسها رعت أسواقا أسبوعية كان يقصدها التجار من المناطق المجاورة، ما عززها كحلقة وصل اقتصادية بين الشمال والجنوب، ليس داخل البلاد فقط، بل خارجها أيضا في سلطنات الفضاء الافريقي جنوبا. إذ ينقل الشيخ القطعاني أن تاجرا مغربيا وفد من أحد أسواق أفريقيا محملا بأربعة وعشرون رقيقا هدية من أحد سلاطين الامارات الافريقية، تمكن الشيخ الكامل من بعد من توظيفهم في مؤسسة الرفادة بالزاوية[2].

كل هذا جعل من اقتصاد الزاوية رافدا لدعم المشروع الإصلاحي، في دلالة

(1) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مصدر سابق، ص 88.

(2) نفس المصدر، ص 26.

على أن الرؤية الاقتصادية للشيخ الكامل لم تنفصل عن هموم ومشاغل الأمة. فلم يكن الرافد المادي مجرد خلفية داعمة، بل لغة ووسيلة للدعوة، لتجسد الفكر العيساوي العملي الرافض للانكفاء والانعزال.

3 - رافد التنظيم المؤسسي:

برز رافد التنظيم المؤسسي في فكر الشيخ الكامل محمد بن عيسى كأحد الركائز التي أعادت تشكيل مفهوم الزاوية الصوفية، فعمل على تحولها من فضاء تعبدي منزوي إلى مؤسسة مجتمعية شاملة، تجمع بين التربية الصوفية والإدارة، وفق رؤية إصلاحية أراد من خلالها أن يقدم نموذجا متكاملا يحاكي تحديات عصره السياسية والاجتماعية. فقد أدرك مبكرا أن نجاح المشروع الصوفي مرهون ببناء هيكل تنظيمي قادر على استيعاب تدفق المريدين، وإدارة الموارد المتنامية، وتنظيم العلاقة مع المجتمع الخارجي. فلم يكتف بجلوسه في الجامع الكبير بمكناس كمعلم يكرر منهج من عاصره أو سبقوه، بل أسس مجلسا علميا خاصا به، ثم طور هذا النموذج عبر إنشاء مجالس متخصصة داخل زاويته، ارتبطت كل منها بوظيفة محددة، في خطوة تجاوزت المألوف الصوفي آنذاك، الذي كان يعتمد غالبا على مركزية شيخ الزاوية.

يرصد الشيخ القطعاني في الفترة الأولى من حياة الشيخ الكامل أنه بدأ التأسيس التنظيمي بانتقاله إلى ضريح شيخه الحارثي، حيث أقام فيه مجلسا، ثم في جامع النجارين بدرب الفتيان. ثم توسع لاحقا ببناء زاويته المستقلة التي ضمت مرافق متعددة لتصبح مركزا رئيسا لمشروع الإصلاحي[1]. ومن الواضح أن هذا الانتقال لم يكن مجرد تغيير مكاني، بل جزءا من خطة متدرجة لصياغة نموذج مؤسسي قائم على التخصص، حيث خصص كل فضاء لوظيفة معينة. فكانت

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 14.

الزاوية بمثابة المدينة المصغرة التي تضم مدارس للتعليم، وحلقات للذكر، ومرافق للخدمات اليومية، وأماكن لإيواء الوافدين، بل امتد تأثيرها ليشمل أدوارا أمنية واجتماعية تجاوزت حدود الدور التقليدي للزوايا.

وتمثلت الذروة التنظيمية في إنشائه «مجلس العشرة»، الذي وصفه الشيخ القطعاني بأنه «أهم مؤسسة في الزاوية وأعلاها مسؤولية». إذ تشكل هذا المجلس من عشرة من كبار المريدين الذين بلغوا مراتب متقدمة في التصوف والعلم، وكانوا بمثابة الهيئة العليا المشرفة على سير الطريقة وانتشارها. ولم يكن اختيار أعضاء هذا المجلس عشوائيا، بل كانوا من شرائح مختلفة: من الحكماء ذوي الخبرة الطويلة كالشيخ يوسف الفجيجي (أكبر الأعضاء سنا)، والشباب القادرين على مواكبة التحديات كالشيخ أبي الرواين المحجوب (أصغر الأعضاء سنا)، ما أضفى ديناميكية على قرارات المجلس. فكانت اجتماعاتهم جلسات عمل استراتيجية تدار فيها شؤون الطريقة؛ من تعيين مشرفي الزوايا الفرعية إلى التخطيط للتوسع الجغرافي للمشروع[1]. ولأهمية هذا المجلس، حرص الشيخ الكامل - كما ينبه الشيخ القطعاني - على ترسيخ شرعيته عبر خطبته التأسيسية التي قال فيها: «اللهم اجعل سريرتي أمام هؤلاء العشرة خيرا من علانيتي، واجعل علانيتي صالحة بنيتي التي عقدتها إلى يوم القيامة. اللهم إني أسألك أن تشهد على ما تنطق به الألسنة وما تمليه القلوب وتشهد عليه الجوارح. اللهم أنت العدل وأنت الحكم بيني وبينهم وبين أتباع أتباعهم وأتباعنا جميعا إلى يوم الدين، فاشهد يا الله على بيعتنا واجعلها لنا ولهم ولا تجعلها علينا وعليهم، إنك على كل شيء قدير وبالإجابة جدير»[2]، معبرا عن رغبته في أن يكون المجلس مرآة لرؤيته وضامنا لاستمرارية مشروعه.

وبالتوازي مع «مجلس العشرة»، أنشأ الشيخ الكامل «مجلس الوفود»، الذي

(1) نفس المصدر، ص 31.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

اضطلع بمهمة تنظيم تدفق الزوار القادمين من مختلف أنحاء المغرب وخارجه. إذ كانت الزاوية تستقبل آلاف الوافدين سنويا؛ من علماء ومثقفين وتجار وفقراء ومساكين ومن كل الشرائح، بل حتى وفودا رسمية من أعيان المدن والقبائل. وكانت إدارة هذه الوفود تتطلب نظاما دقيقا للمناسبات وتوفير الإقامة والطعام، وتنسيق اللقاءات مع الشيخ الكامل. وضمت عضوية هذا المجلس وجهاء المجتمع المغربي من مختلف المناطق[1]، ما أسهم في تعزيز شبكة العلاقات بين الزاوية والمجتمع. ولم يكن هذا المجلس منفصلا عن الواقع السياسي المضطرب آنذاك، حيث مثلت الزاوية ملاذا آمنا للهاربين من النزاعات القبلية والملاحقين من قبل الساسة والحكام[2]، ما جعل مجلس الوفود مركزا لاحتواء الأزمات عبر الحوار مع الأعيان، وأداة سياسية ذكية في يد الشيخ الكامل، اختزلت فلسفته في أن الإصلاح الروحي لا ينفصل عن الإصلاح الاجتماعي.

أما على الصعيد الداخلي، فقد أنشأ الشيخ الكامل «مجلس عرفاء الزاوية» ليكون الهيكل الإداري للزاوية. ويشير الشيخ القطعاني إلى التنوع في تكوين هذا المجلس، تبعا للمهمة المحددة لكل «عريف»، كعريف الدرس: المسؤول عن تنظيم الحلقات العلمية، وعريف الذكر: المشرف على حلقات الذكر، وعريف النظافة: الذي يراقب نظافة المرافق، وعريف الاستقبال: الذي يدير استقبال الضيوف، وعريف الطعام: المكلف بتوفير طعام الرفادة، وعريف الخدمة: الذي يشرف على تلبية احتياجات المقيمين، عريف العناية بالأنعام: الذي يدير شؤون الماشية والثروة الحيوانية التابعة للزاوية[3]. ولم تكن هذه الأدوار مجرد مهام روتينية، بل جزءا من خطة لتدريب المريدين على ثقافة العمل الجماعي المنظم، ما يعطي فكرة عن

(1) نفس المصدر، ص نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، ص 29.

(3) نفس المصدر، ص 31 – 32.

بعد آخر في أعمال الزاوية يتعلق بالمهام التدريبية، في نموذج يحاكي مفاهيم الإدارة الحديثة. فعبر هذا النظام، تحولت الزاوية إلى مؤسسة ذاتية الإدارة، تعمل بكفاءة دون الاعتماد المباشر على شيخ الزاوية، الذي كان يحرص على تفويض الصلاحيات، من منطلق ايمانه بأن العمل الجماعي غير المحتكر هو سر استدامة المشاريع الكبرى.

ولم يقتصر التنظيم المؤسسي على الجوانب الإدارية، بل امتد ليشمل الجانب الأمني عبر تأسيس «جماعة أقمار الليل»، التي أسسها الشيخ الكامل بمثابة شرطة تطوعية مهمتها حفظ الأمن في مدينة مكناس، التي عانت من انهيار الأمن بسبب تداعيات الصراعات وانتشار قطع الطرق، وحتى التهديدات الأوروبية المتمثلة في الغزو البرتغالي للسواحل. وتألفت هذه الجماعة من مريدين مسلحين بقناديل مضيئة، يجوبون الأزقة من بعد صلاة العشاء حتى الفجر، حتى في الظروف القاسية كالأمطار والبرد، ليس فقط لردع المجرمين، بل لتقديم الدعم للمرضى والمحتاجين عبر تلاوة القرآن والمدائح النبوية التي كانوا يصدحون بها[1]، مما حولهم إلى عامل أمن رادع في ظل غياب المؤسسات الأمنية وقتها. والمهم أنه عمم تجربة هذه الجماعة على كل زواياه المنتشرة، لتصبح جزءا من هوية الطريقة العيساوية، التي جمعت بين التصوف والمشاركة المجتمعية الفاعلة. ولم تكن هذه الخطوة مجرد رد فعل على انهيار الأمن فقط، بل تعبيرا عن رؤية أعمق تعيد تعريف دور الصوفي كحارس مجتمعي مسؤول عن سلامة الناس قبل سلامة قلوبهم.

ويكشف هذا البناء المؤسسي المتعدد عن وعي الشيخ الكامل بأهمية التدريب على إدارة الأعمال، حيث حول الزاوية إلى أكاديمية عملية تخرج منها مريدون قادرون على إدارة المشاريع الكبرى، بدءا من تدبير شؤون حراسة البساتين – التي تظهرها الألقاب التي التصقت ببعض مريديه مثل «حراس البستان» و«السهار»، كما

(1) نفس المصدر، ص 32.

سبق ذكره - وصولا إلى قيادة جماعة أمنية. ولم يكن هذا التدريب منفصلا عن معاني التربية الصوفية؛ فالعريف المسؤول عن نظافة الزاوية كان على صلة بمعاني تطهير القلب من الأدران، و«حارس البستان» و«السهار» الذي يتفقد بستانه ليلا كان يرى في حراسته شكلا من أشكال مراقبة القلب. وهكذا تحولت كل وظيفة إدارية إلى مدرسة تربوية تدمج بين العمل والتصوف.

ويبرز الشيخ القطعاني من خلال كل هذا أن الشيخ الكامل لم يكن مجرد مصلح صوفي، بل مهندسا مؤسسيا استطاع تحويل الزاوية إلى جهاز متكامل تتناغم فيه الروح مع الواقع، والغيب مع الشهادة. ولتعميق هذا المعنى وتأصيله، حرص الشيخ القطعاني على تصدير كتابه «أعلام الطريقة العيساوية» بكلمة الشيخ الكامل الشهيرة التي أطلقها قبيل وفاته، كوصية لأتباعه، وهي قوله: «إن لكل ولي وارثا إلا أنا وأهل الإحاطة، فميراثي أتباعي وأتباع أتباعهم وهلم جرا إلى يوم القيامة»، مدشنا بذلك مرحلة استمرارية الطريقة لا بالوراثة الفردية فقط، بل بالعمل الجماعي الذي ينقل الخبرات عبر «الأتباع»، خالقا بذلك إطارا مؤسسيا واضحا. وجلي أن الشيخ القطعاني - بتصدير هذه الكلمة الخالدة في كتابه - جاء من حرصه على إظهار مشروع الشيخ الكامل الإصلاحي كحراك هادئ دؤوب لإعادة تشكيل علاقة الزاوية بالمجتمع، عبر لغة التنظيم التي سبقت عصرها، لتقدم نموذجا فريدا لا يزال يلهم دارسي الإدارة والتصوف حتى اليوم.

- الشيخ الكامل مجاهدا

يعد بعد الجهاد في فكر الشيخ الكامل محمد بن عيسى من الابعاد المهمة في مشروعه الإصلاحي، فعند التعمق فيه يبرز كطرف في ساحة الجهاد لا يقل ضراوة عن ساحات القتال، من خلال ما مارسه عبر زاويته بجعلها حصنا منيعا يحمي بيضة الإسلام من الاختراقات العقدية التي هددت النسيج الاجتماعي المغربي في عصره. وأول ما يبرزه الشيخ القطعاني في هذا السياق انتماء الشيخ الكامل

إلى أسرة شاركت في الجهاد المسلح، إذ استشهد والده وإخوته السبعة في معركة «شهداء الضويحل»[1] ضد البرتغاليين، لكنه في ذات الآن يشير إلى عمق معنى الجهاد عند الشيخ الكامل الذي آثر خوض معركة مختلفة ضد أعداء لا ترى سيوفهم، لكن سهامهم تصل إلى صميم العقيدة، فالخطر الذي يتهدد الأمة «لم يقتصر على الفتن والاضطرابات السياسية والتنكيل والتشريد الاجتماعي والحروب الطائفية بل تجاوزها إلى أمور العقيدة وشؤون الدين»[2]، كما يلاحظ الشيخ القطعاني، ففي عصره تفشت ظاهرة مدعي النبوة الذين ذكرت منهم مصادر التاريخ صالح بن طريف وحاميم بن جنوال، وتفشت فيه شبهات الجدل الكلامي وأقوال أهل النحل والاهواء[3]، فرأى الشيخ الكامل أن الخطر الأعظم على الأمة ليس في الغزو المسلح فحسب، بل في الفتن التي تعصف بصميم العقيدة والدين، ولذا انتهى إلى إرساء مدرسته على أسس فكرية لتخريج المجاهدين بالحجة والبرهان، بهدف إعادة تشكيل الوعي الجمعي حول ثوابت العقيدة الأشعرية، التي مثلت حائط الصد الأخير ضد تيارات الاعتزال والتجسيم والنحل الأخرى.

ينقل الشيخ القطعاني العديد من النصوص من كلام الشيخ الكامل التي تعكس تأسيسه لنظام تعليمي متقدم داخل زاويته، ومن ملامح هذا النظام أنه جعل من «حزب سبحان الدايم» للإمام الجزولي، وردا يوميا يتلى صباحا بشكل فردي،

(1) الضويحل، أو الطويحل، ضاحية لمدينة سمارة بصحراء الساقية الحمراء، وتعرف هذه المقامات فيها أيضا باسم شهداء السباعيين، وجماعة سيدي أحمد العروسي الذي عاش فيه هذه المنطقة تاليا وبها توفي سنة 1002هـ ولذا اشتهرت بالنسبة إليه، وهو غير سيدي أحمد بن عروس التونسي المتوفى سنة 868هـ.

(2) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مصدر سابق، ص 17.

(3) للمزيد حول هذه الظاهرة، والوضع الديني في عصر الشيخ الكامل، ينظر: نفس المصدر، ص 15 وما بعدها.

ومرتين جماعيا في حلقات الذكر، لا لمجرد الذكر التعبدي فقط بل للمجاهرة به في أوساط المجتمع لتعزيزه كمنهج عقدي يضم كل فئات المجتمع للجهاد العقدي ضد الشبهات.

وينبه الشيخ القطعاني إلى أن الشيخ الكامل بالتوازي مع سعيه لخلق جبهة مجتمعية للنضال ضد الاختراقات العقيدية، خصص جزءا كبيرا من مناهج الزاوية لتدريس العقيدة الأشعرية، مستخدما أسلوبا تربويا يجمع بين العمق والبساطة التعليمية، حيث كان يدرب تلاميذه على محاورة المخالفين عبر حوارات أرسى معالمها من خلال توجيهاته. حرص الشيخ القطعاني على نقل الكثير من كلام الشيخ الكامل لمريديه، في سياق تلك التوجيهات، ومنها قوله لمريديه: «إن قال لك قائل: أين ربك منك؟ فقل: حيث أنا منه (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ) بعلمه. فإن قال لك قائل: الله عز وجل قريب أم بعيد؟ فقل له: قريب من غير اتصال بعيد من غير انفصال، القرب والبعد يتضمن المسافة وهو في حقه محال والمحال لا يجوز في العقل وجوده. فإن قال لك قائل: الله داخل في العالم أم خارج عنه فالجواب أن نقول ليس داخلا فيه ولا خارجا عنه ولا فوقه ولا تحته ولا عن يمينه ولا عن شماله ولا أمامه ولا خلفه: العجز عن الإدراك إدراك»[1]. والواقع أن توجيهاته هذه لمريديه لم تكن مجرد ترديد لنصوص المتكلمين من علماء السادة الأشاعرة، بل لبناء عقلية استدلالية قادرة على تفكيك الشبهات بلغة تناسب العامة قبل النخبة. وقد بلغت دقة منهجه في التدريب أن وجه تلاميذه لإدراك عمق المفاهيم الكلامية الدقيقة، كالتمييز بين الجوهر والعرض، ومراتب اليقين، وغيرها من المفاهيم[2].

والمُلاحظ أن الشيخ الكامل لم يكتفِ بالتنظير، بل خاض معارك فعلية ضد مدعي النبوة، إذ يذكر الشيخ القطعاني خبر أعجمي وفد على المغرب وادعى

(1) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ث 55.
(2) نفس المصدر، ص 56 وما بعدها.

النبوة، واجتذب من حوله أتباعا كثر ونشر فتنة في البلاد عجزت دولة بني وطاس عن مواجهتها، ما جعلها تلجأ إلى الشيخ الكامل الذي دخل معه في حوارات كتابية حسمها بالحجة قبل الإكراه[1]، في تجسيد عملي لمفهومه للجهاد الفكري القائم على إدخال الخصم في مواجهة معرفية، وهو ما حرص على تعليمه لمريديه بالتفريق بين المعرفة والجدال، كما في قوله لهم: «إذا رأيتم من أتاكم بالجدل والجحود فادخلوا معه في هذه المعرفة: ما هو العلم؟ وما هو العمل؟ وأيهما يكون صفة للآخر؟ وكيف انقسمت العلوم عن الأعمال، والأعمال عن الجوارح؟ وما أول العلوم، وما وسطها، وما آخرها؟ وما أول الأعمال، وما وسطها، وما آخرها؟ وما أفضل العلوم؟ وما سيد العلوم؟ وما سيد الأعمال؟»، ثم يوجههم للجواب ببراعة ودقة[2].

ولم يكن انتصار الشيخ الكامل على مدعي النبوة الأعجمي مجرد نصر على فرد، بل دليلا على نجاح منهجه التراكمي في بناء جيل من المجاهدين بالكلمة في زاويته التي حول جانبا كبيرا في أعمالها إلى مختبر لصياغة العقل الأشعري المغربي، عبر دمج المنطق العقلي بالذوق الصوفي، فنقل العقيدة من نصوص إلى حوارات حية، تثبت للعامة أن الأشعرية ليست علما للخاصة، بل نظاما عقلانيا قادرا على بناء الصوفي، أيا كان مستواه، على المجابهة بالذوق الموصل إلى عمق مقولات التوحيد.

ويعكس حرص الشيخ القطعاني على توثيق هذه التفاصيل، إبراز الرؤية الإصلاحية للشيخ الكامل في معالجة القضايا في عمقها البعيد، وإزاحة إشكالات أوهام النِحل والمقولات المشوهة للعقيدة، لتأسيس المريد الذاكر المرتبط بمذكوره على بساط الصفاء والنقاء.

---

(1) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مصدر سابق، 96.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 57.

وربما يكون هذا البعد في مشروع الشيخ الكامل دعما لمشروع الشيخ محمد بن يوسف السنوسي، صاحب العقائد، إذ تتلمذ الشيخ الكامل في جامع القرويين على تلاميذ السنوسي المباشرين، وبذلك يمكننا القول بأنه صار ليس امتدادا للمشروع السنوسي فقط، بل بإضافة صوفية عميقة، ما يضيف بعدا آخر في شخصيته يتمثل في أنه لم يكن مجرد وارث لتقاليد الجهاد المسلح لأسرته، بل مجددا لمفهومه الذي يجعل من الفكر سلاحا، ومن المنطق خندقا، ومن الزاوية ثكنة لإعداد جنود اليقين ليكونوا شهداء العقيدة، كما والده وأخوته الذين اشتهروا بـ«شهداء الضويحل».

- الشيخ الكامل شاعرا وأديبا

من الجوانب التي أبرزها الشيخ القطعاني في تأريخه لشخصية الشيخ الكامل، الجانب الأدبي والشعري، فيذكر أن له قصيدة «التائية»، ومنظومتان تُسمّى إحداهما بالدرة النفيسة والأخرى بمنظومة أسماء الله الحسنى، وهي قصائد لا شك في نسبتها إليه، بالإضافة إلى ست قصائد أخرى أربع باللهجة العامية الدارجة تُنسب إليه، لكنه يقطع بأنها «لا صلة في الحقيقة لها به على الإطلاق والراجح أنها من نظم بعض أتباعه في تونس، ورائية عروضية بالفصحى واعتقد والله أعلم أنها ليست هي الأخرى من نظمه، إذ ليس هو الذي يمكن أن يتكلم بمثلها، فعلاوة على ما بها من إخلال عروضي وإسفاف في المعنى واللفظ فإنك تجد بها أبياتا لا يتوقع صدورها من مثله»[1].

وينبه الشيخ القطعاني على البعد الأدبي والشعري في شخصية الشيخ الكامل

(1) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مصدر سابق، ص 196. ونقل الشيخ القطعاني بعض ذكر تلك القصائد المنسوبة للشيخ الكامل في كتابه (مواجيد المحبين) غير أنه كرر عدم تيقنه من نسبتها إلى الشيخ الكامل. ينظر: مواجيد المحبين وأشواقهم لسيد المرسلين، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2017، ص 92.

في العديد من المواضع، ومنها قوله: «إن الدارس لما خلفه الشيخ رضي الله عنه من أحزاب وأدعية وأشعار ليجد نفسه أمام عالم متمكن محيط بالعلوم على اتساعها ويجد أنها من أجمل ما كتب في هذا المجال دالة بوضوح على غزارة ثقافة قائلها وطول باعه وجودة لفظه ومتانة وسمو معناه ناهيك عما حوته بالضرورة من عذوبة ألفاظ رجال التصوف ورقة عباراتهم وروعة ونفوذ كلامهم في صدور السامعين وأفئدتهم»[1]. وباعتبار أن الشيخ القطعاني يرى أن نص حزب «الإبريز» للشيخ الكامل من أهم النصوص التي تعطي صورة كافية عن مكانته الأدبية، سنكتفي به مثالا.

يلمس قارئُ حزب «الإبريز» منذ الوهلة الأولى بناءً لغويا محكما يكشف عن سنوات من التمرس على علوم الأدب والشعر والنثر، فالمفردات التي اختارها الشيخ الكامل تدل على اطلاع وقراءات واسعة في كتب الأدب ومعاجمه، مضافا إليها إحساسه الشعري بمواضع الكلمة وصداها في وجدان المتلقي، حتى الانزياحات النحوية التي يطرحها، كتقديم الجار والمجرور في عبارة «بسمت العناية»، ليست خروجا على القواعد، بل إخضاعا للغة لخدمة المعنى الصوفي، فالعناية تسبق كلّ شيء حتى في ترتيب الحروف والكلمات، ولا شك فإن هذا من صور التفاعل بين التعليم الأكاديمي الذي تلقاه أثناء دراسته في جامع القرويين والتصوف الذي عاشه لاحقا ما جعل نصه جسرا بين العالمين، عالم التدريس الأكاديمي على شيوخه الذين تعلم منهم وزن الكلمة، وعالم شيوخه في التصوف الذين تلقى منهم وزن القلب، فتكرار «اللهم» ليس أسلوبا بلاغيا مجردا، بل هو صدى لعمق القلب المرتبط بالذكر، ذكر اللسان والعبارة وذكر السر والإشارة.

ولا ينفصل الإيقاع الموسيقي عن كل ذلك، فالسجع المتقن في عبارات من مثل «شمس الحقيقة الائحة بسمت العناية»، أو «راية الحلم المطوقة بنور سر عين

(1) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مصدر سابق، ص 37.

الحياة»، يذكرنا بطباق الموشحات الأندلسية لكنه بذائقة صوفية عالية، وكذلك الصور البلاغية الفياضة تكشف عن عقلية قادرة على تحويل المجردات إلى كلمات حية تتدفق فيها روحه على مر السنين، فـ «إبريز كنز العز» ليس تشبيها عاديا بل هو استعارة تعكس ثقافة ذهنية تربط بين قيمة المعدن النفيس وصفاء السر، و«شمس الحقيقة الائحة» ليست مجرد رمز بل هي تصوير لحضور المشاهدة التي لا يحجبها «نسف الجبال» التي يظهر للوهلة الأولى شدة استعارتها، لكنها في سياق صوفي تدل على قدر الحب على زوال الحجب.

ومن المهم الانتباه لقضية الانزياحات اللغوية التي لا يمكن فهم براعته فيها دون النظر إلى الاقتران في شخصيته بين التلميذ المتمرس أكاديميا والمريد الصوفي، فوظف معارفه بقواعد اللغة والأدب في الغوص في أسرارها بشفافية الصوفي، لهذا جاءت مفاهيم كـ «العفو» و«الرحمة» في نصه مُحمَّلة بمعاني تتجاوز الظاهر، فـ «نور العفو» انكشاف لجمال الذات لا يتوقف عند مجرد العفو، و«حبل الوريد» قرب لا مكاني بل قرب جوهر الذي يُذيب الفوارق.

وحتى لا يبقى الحزب مجرد دعاء، أبدع الشيخ الكامل في تحويله إلى حوار خفي بين التقليد الأدبي والذوق الصوفي، فدروس وفنون الخطابة وظف أدواتها كوسيلة للإفصاح عن المكنونات الخطابية، كقوله: «آنسني بأنس معرفتك في غيابات ليل ظلمة الجهل»، الذي دمج فيه بين صورتي «الليل» و«الجهل» المألوفتين في الأدب العربي وحولهما إلى طي منشور أحوال وبوارق المعرفة والأنس بها.

هذا مرور سريع على نص أدبي ثري، يحمل في طياته معرفة صوفية واسعة تعكس مسيرة شخصية الشيخ الكامل في جمعه بين ثقافة العالم وأدب الصوفي، نص يعكس عبقريته في تحويل اللغة إلى جسر يمر من الظاهر إلى الباطن ويعود به بين الفكر والقلب.

وحري بهذا النص أن لا يقتصر الأمر فيه على التعبد، بل يُدرس كتحفة أدبية تدل على شخصية تشكلت ملكتها اللغوية الفريدة، وتمكنت فيها أدوات البلاغة والنحو كأبرع الأدباء في أروقة جامع القرويين لتمر إلى عوالم الروح والسر على يد شيوخه في التصوف، فانصهر في كيانه كل ذلك ليصير «إبريزه» شاهدا من شهود تاريخ الأدب الإسلامي على تلاقح العلم والفكر بالوجدان والتصوف.

- الشيخ الكامل محدثا ومسندا:

انفرد الشيخ القطعاني بإبراز هذا الجانب في شخصية الشيخ الكامل دون غيره من مؤرخي سيرته، من خلال كتاب أفرده لذلك وهو كتاب «الأربعون العيساوية»، الذي لم يكن مجرد كتاب لجمع مرويات الشيخ الكامل الحديثية فقط، بل كان عملا لاستعادة الهوية العلمية للشيخ الكامل، خاصة في الجانب الحديثي، التي أغفلتها العديد من المصادر القديمة مثل «دوحة الناشر» للشيخ ابن عسكر الشفشاوني، و«ابتهاج القلوب» للشيخ عبد الرحمن الفاسي، بل وحتى الشيخ المهدي الغزال في كتابه «النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل» الذي أفرده لسيرة الشيخ الكامل، فقد ظل هذا الجانب طي النسيان لقرون عديدة، واقتصرت تلك المصادر على سرد المناقب الصوفية بأسلوبها النمطي.

وبقراءة متأنية لكتاب «الأربعون العيساوية» نكتشف أنه وثيقة هامة تكشف عن العطاء المعرفي للشيخ الكامل في علوم الحديث، وكيف شاركت زاويته في مكناس في إثراء هذا العلم الشريف وامتداداته وتأثيره وظهوره في أعمال ومرويات تلاميذه.

بدأت رحلة الشيخ القطعاني في كشف هذا البعد بتتبع مرويات الشيخ الكامل الحديثية في مصادر الطريقة التي سمى منها: ما دُون بالقلم في كنانيش وكراريس علماء الطريقة ومثقفيها وكُتابها، والمُتداول شفاها من قبل المريدين في مجالسهم

ودروسهم داخل الزوايا العيساوية وخارجها[1]، فاختار منها أربعين حديثا بمعايير محددة.

ويبدو أنه قصد من خلال هذا الاختيار الدقيق للنصوص الأربعين الكشف عن طريقة الشيخ الكامل في نشر السنة النبوية من خلال متون حديثية سهلة الفهم والتناول في أوساط المريدين الذين كانوا من طبقات مختلفة، لكن دون أن تبتعد عن الأصول العلمية. وبالنظر إلى الأحاديث الأربعين التي اختارها الشيخ القطعاني نكتشف أنه سعى لتعزيز منهج التيسير والترغيب، كمنهج عيساوي أصيل، مثل حديث: (إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها)[2]، وحديث: (إذا أحب الله العبد نادى جبريل إن الله يحب فلانا فأحببه فيحبه جبريل فينادي في أهل السماء إن الله يحب فلانا فأحبوه فيحبه أهل السماء ثم يوضع له القبول في الأرض)[3]، وهي متون حديثية ولا بد أن الشيخ الكامل قصد بنشرها بين مريديه أهدافا عديدة، منها أن تكون قواعد سلوكية صوفية مؤسسة على نصوص حديثية في سياق عمل المدرسة العيساوية على المرتكز الثاني، الذي سبق وأن نبهنا عليه، وهو ربط قلب المريد بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم من خلال الإغراق في الصلاة عليه بقراءة كتاب «دلائل الخيرات» المقسم على أيام الأسبوع.

وتبدو أهداف الشيخ القطعاني من جمعه لهذا الكتاب عديدة، ومنها توضيح شخصية الشيخ الكامل الحديثية، فقد نبه على أنه لا يروي الحديث مسندا، بل

(1) الأربعون العيساوية، جمع وتقديم وإسناد أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2018م، ص 2.

(2) نفس المصدر، ص 11.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

يكتفي برواية متنه بـ «قال جدي رسول الله»، و«كان جدي رسول الله»[1]، ومثل هذا التنبيه لا يعني تجاوزا لقواعد الرواية والإسناد عند المحدثين، بقدر ما هو تنبيه على مكانته كعالم موثوق تقبل روايته دون إسناد، وهو ملمح هام لقبول روايته والوثاقة بها في الأوساط العلمية وقتها.

والواقع فإنه عند دراسة هذه المتون الأربعين، نكتشف أن الشيخ الكامل كان يُدرس في زاويته كتب حديث مهمة، فتخريجها يؤكد على أنه رواها من كتب مثل «الزهد» للمعافى الموصلي و«مسند الشهاب» للقضاعي، بل إنه اطلع على «الجامع الصغير» للسيوطي المعاصر له، ما يشير إلى تواصله مع الحركة العلمية في المشرق، فهذه المتون التي اختارها الشيخ القطعاني تكشف عن مكتبة حديثية ضخمة كانت تُدرس في الزاوية، كما أنها تكشف عن منهج تعليمي متكامل يجمع بين التصوف والعلم[2].

إن دراسة هذه المتون وتخريجها يكشف عن كتب أخرى مثل «مصنف ابن أبي شيبة» و«دلائل النبوة» للبيهقي، ما يعطينا صورة عن الشخصية العلمية للشيخ الكامل، فلم يكن ناقلا وراويا للحديث فقط، بل عارفا بالصناعة الحديثية أيضا[3]. وكل هذا يحيلنا إلى جانب آخر يتعلق بعناية الشيخ الكامل في بناء منهج علمي متكامل وأكاديمي متقدم، فتدريس علوم الحديث في زاويته يمرر الطالب على سلم تعليمي معتمد في كل المدارس الإسلامية، ويتطلب إتقان علوم اللغة بكل

---

(1) نفس المصدر، ص 4.

(2) عناية السادة الصوفية بالأربعينيات الحديثية: الأربعون العيساوية للعلامة القطعاني مثالا، أسامة بن هامل، أعمال الدورة الثانية للمؤتمر السنوي للشيخ أحمد القطعاني تحت عنوان «العلامة القطعاني وجهوده في خدمة السنة الشريفة، منشورات مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية، طرابلس، 2020م، ص 296.

(3) نفس المصدر، ص 297.

فروعها، وعلوم الفقه وأصوله والتفسير وأصوله وغيرها، وهذا يدل على أن الزاوية العيساوية في عهدها الأول كانت بشأو ومكانة كل المدارس الإسلامية الأخرى، وليست مكانا للتعبد والانعزال والانسحاب من الحياة العلمية، كما قد يتصورها القارئ لمصادر سيرة الشيخ الكامل القديمة.

ومن بين ما يُلاحظ أن الشيخ القطعاني استخرج لهذه الأحاديث الأربعين سندا ينتهي إلى الشيخ أبي الروابن المحجوب رغم وجود مئات التلاميذ الآخرين[1]، ويبدو أنه هدف من خلال اختيار الرواية عن أبي الروابن تصحيح صورته التي صدرتها المصادر على أنه رجل منفصل عن حلقات العلم، كما قد تتصوره الأذهان من أنه رجل تغلب عليه أحوال «الجذب»، فبإبرازه كحلقة وصل بين الشيخ الكامل والأربعين، أراد منها الشيخ القطعاني تأكيد أن الزاوية كانت مركزا لإنتاج العلماء السالكين، وأن الجذب لا يعني بحال غياب صاحبه عن واقعه العلمي والثقافي والتأثير فيه.

الحقيقة أن هذا العمل، لم يكتف فيه الشيخ القطعاني بإظهار بعد جديد في شخصية الشيخ الكامل، بل قدم نموذجا لكيفية قراءة التراث الصوفي بعين علمية تعيد الاعتبار للمدرسة العيساوية، فـ «الأربعون العيساوية» ليست مجرد مجموعة أحاديث، بل بيان بأن الإصلاح الصوفي يبدأ من العودة إلى المصادر الأصلية، الكتاب والسنة الشريفة، وأن الزوايا كانت حصونا لحماية هذا العلم من الاندثار، وكتاب (الأربعون) شاهد على ذلك.

---

(1) نفس المصدر، ص 298.

خاتمة

تناولت هذه المقالة رؤية الشيخ أحمد القطعاني لشخصية الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مُبرزةً منهجه التجديدي في قراءة التاريخ الصوفي، وإسهاماته في إعادة اكتشاف الأبعاد الإصلاحية والعلمية والاجتماعية للمشروع العيساوي. انطلق الشيخ القطعاني من إدراك عميق لدور التصوف كقوة دافعة للحضارة، فلم يقتصر على سرد سيرة الشيخ الكامل، بل كشف عن رؤية متكاملة تجمع بين الذوق الروحي والفعل المجتمعي، مُعيدًا تشكيل الصورة النمطية للزوايا كمؤسسات منعزلة إلى مراكز إشعاعٍ حضاري.

تمكن الشيخ القطعاني عبر مؤلفاته المتنوعة، مثل «أعلام الطريقة العيساوية» و«الأربعون العيساوية» و«الشيخ الكامل محمد بن عيسى»، من إبراز عدة محاور في شخصية الشيخ الكامل:

التجديد الصوفي: حيث حوَّل الأوراد الجزولية إلى أدوات تربوية عملية، وربط التصوف بالعقيدة الأشعرية، معززًا الوحدة المجتمعية عبر تنمية الحب والفناء في الحضرة النبوية صلى الله عليه وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه.

الرؤية الاقتصادية: التي حوّلت الزاوية إلى مؤسسة منتجة، تعتمد على الوقف والزراعة والتجارة، لتمويل أنشطة الإصلاح وتأمين الاستقلالية المادية.

التنظيم المؤسسي: عبر إنشاء هياكل إدارية كـ«مجلس العشرة» و«جماعة أقمار الليل»، التي جمعت بين التربية الروحية والإدارة الحديثة.

الجهاد الفكري: بمجابهة الشبهات العقدية وتخريج جيلٍ من الدعاة القادرين على الحوار بالحجة، في وقتٍ انتشرت فيه الاضطرابات الفكرية.

الإسهام الأدبي والعلمي: عبر نصوص كـ«حزب الإبريز» الذي جمع بين البلاغة والعمق الصوفي، وتدريس الحديث النبوي بمنهجيةٍ تجمع بين الأصالة والتيسير.

كما كشفت المقالة عن منهج الشيخ القطعاني الفريد في كتابة التاريخ، الذي تجاوز السرد التقليدي إلى تحليل السياقات السياسية والاقتصادية، مُظهرًا كيف استجاب الشيخ الكامل لتحديات عصره بخطابٍ إصلاحي متوازن. ولم تكن جهوده مجرد توثيقٍ للماضي، بل لاستلهام دروس المدرسة العيساوية في بناء مجتمعات معاصرة تقوم على العدالة الروحية والمادية.

وفي الختام، تُعيد هذه الدراسة التأكيد على أن مشروع الشيخ الكامل، كما قدّمه القطعاني، ليس تراثًا منزويا في أرشيف التاريخ، بل نموذجًا حيًا لإمكانية توظيف التصوف كمنهجٍ شامل للإصلاح، يجمع بين تزكية القلب وبناء العمران، ويُقدّم إجابةً على إشكالات الانفصام بين الروح والمادة في الخطاب الإسلامي المعاصر.

الطفل العيساوي في فكر الشيخ أحمد القطعاني
من «الرياض» الى «الروضة»

د. محسن العوكلي

شيخ زاوية الروضة العيساوية، درنة بليبيا

ملخص:

تهدف هذه المقالة إلى تسليط الضوء على مركزية «الطفل» في الفكر العيساوي الصوفي، من خلال تجربة «زاوية الروضة العيساوية» التي أسسها الشيخ أحمد القطعاني في مدينة درنة الليبية، كمشروعٍ تربوي يجمع بين الأصالة الصوفية والحداثة المنهجية. اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، مستندة إلى كتب ومؤلفات شيخنا العلامة المربي سيدي القطعاني، بالإضافة إلى مشاهداتي وتجربتي كطفل في زاوية شيخي القطعاني، ثم شيخا لزاوية الروضة العيساوية.

تبدأ الورقة بالربط بين الاهتمام التاريخي بالطفل في التراث الصوفي عامة، والطريقة العيساوية خاصة، حيث يُبرز المؤرخون عناية الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مؤسس الطريقة العيساوية، بالتعليم المبكر. ثم تنتقل إلى تحليل دور الشيخ القطعاني كمجدد نقل الرؤية العيساوية إلى ممارسة مؤسسية عبر مشاريع، بدءا من «رياض الصالحين» وانتهاء بـ «زاوية الروضة»، التي جمعت بين التربية الصوفية، في حفظ القرآن، الأذكار، المتون الصوفية، والأنشطة العصرية مثل الرياضة، الفنون، الحوارات الثقافية.

تكشف الورقة أن فلسفة الشيخ القطعاني اعتمدت على ثلاثة محاور:

1 . التأصيل التاريخي: بإثبات استمرارية العناية بالطفل في التصوف الليبي منذ القرن الثالث الهجري عبر شخصيات كالشيخ يونس بن أبي النجم الطرابلسي (المؤدب).

2. المنهج التربوي المتكامل: الذي يجمع بين التشخيص الفردي لمواهب الأطفال، والتحفيز الإيجابي، وتفويضهم المسؤوليات لصناعة قادة مستقبليين.

3. التفاعل المجتمعي: عبر فتح الزاوية كفضاء مفتوحٍ يدمج التصوف في الحياة اليومية عبر أنشطة كـ«رياض الصالحين»

كلمات مفتاحية: الطفل، العيساوية، الشيخ القطعاني، رياض الصالحين، زاوية الروضة.

مركزية الطفل في التراث الصوفي والعيساوي

لعل من نافل القول الحديث عن عناية التصوف بالطفل وبرامج التنشئة الواعية بأهميته كركيزة لمستقبل تُبنى عليه مشروعات الإصلاح الصوفي، فالشواهد تخرج عن الحصر، ولعل عناية مؤرخي مناقب السادة الصوفية بمرحلة الطفولة والنشأة للشخصيات الصوفية أكبر شاهد على وعيهم بأهمية هذه المرحلة ولفت الأنظار إليها. والطريقة العيساوية هي من بين مدارس التصوف في الفكر الإسلامي التي أولت الطفل عناية خاصة، وأول ما نلمس ذلك في ابراز مؤرخي الطريقة العيساوية لمرحلة الطفولة والنشأة في حياة الشيخ الكامل محمد بن عيسى (ت933هـ)، مؤسس الطريقة نفسه، فقد أفاضوا في الحديث عن عناية والده به إلى حد أنه هاجر به إلى جامع القرويين ليتلقى تعليما أكاديميا رصينا على يد أساتذة ذلك العصر، بالإضافة لمرحلة التنشئة على يد أستاذه الأول الشيخ أحمد الحارثي[1].

(1) للتعريف على المزيد حول مرحلة حياة الشيخ الكامل الباكرة، ينظر: النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل، أحمد الغزال، مطبعة الصدق الخيرية، القاهرة، =

ولسنا هنا في مقام استعراض التراث الصوفي ودلائل عناية الطفل فيه، ويكفي التذكير بأشهر مدونات الصوفية الخاصة بالطفل برسالة «أيها الولد» للإمام الغزالي(1)، لكني سأخصص الحديث في هذا المقال عن مكانة الطفل في الفكر العيساوي منطلقا في ذلك من تجربتي التي عايشتها منذ طفولتي على يد شيخنا الأستاذ الكبير أحمد القطعاني، ثم قمت على تحويلها بإشرافه على مشروع زاوية الروضة.

الشيخ القطعاني جسر يربط الأصالة والمعاصرة

لم يكن شيخنا القطعاني شخصية صوفية نمطية، بل برز كشخصية إصلاحية جمعت بين عمق التراث الصوفي وروح العصر الحديث، فأعماله لم تقم على استمرار سلسلة أسلافه فحسب، بل استند على أصالة الماضي للتفاعل مع مستجدات وقته والمستقبل في فهم عميق للدور التربوي الصوفي، ولإدراكه أن الطفل هو اللبنة الأولى لبناء الإنسان الصالح والمجتمع المتوازن. كما أن فكرته حول الطفل تميزت ببُعد آخر جمع فيه بين أصالة الفكرة في التاريخ الصوفي الليبي والفكر العيساوي ومعاصرتها بأدوات وخطاب الراهن.

ومنذ البداية يؤصل شيخنا القطعاني لقضية الطفل في الفكر العيساوي، وتحديدا من تفاصيل سيرة الشيخ الكامل محمد بن عيسى نفسه، الذي تظهر

=1348ه، ص3 وما بعدها. وكذلك: الشيخ الكامل محمد بن عيسى، أحمد القطعاني، دار الكتاب الليبي، بنغازي، 1993م، ط2،ص 26 وما بعدها.

(1) أيها الولد، من أشهر رسائل التصوف التربوية، لصاحبها حجة الإسلام الإمام الغزالي (ت505هـ)، وهي عبارة عن مجموعة وصايا ونصائح وجهها الى أحد مريديه، لكنها اشتهرت وتداولتها الأوساط العلمية والصوفية، ووضعت عليها العديد من الشروح قديما وحديثا، كما تُرجمت الى العديد من اللغات الأجنبية، وخرجت طبعاتها الحديثة عن الحصر بعد أول طبعة لها في القاهرة سنة 1910م.

عنايته بالطفل في العديد من محطاتها، فيذكر شيخنا أن الشيخ الكامل «كان يحمل التمر ويسير في الشوارع يفرقه على الأطفال»، وينقل عنه توجيهات هامة عن الطفل تشي بأهمية عنده، ومنها قوله «الطفل هبة عظيمة وثمينة وهبها الله إلينا، وهو أمانة في عنق أبويه والأطفال فروع تحل محل الأصول، فهم نجوم تلمع فوق الأرض يُستضاء بها، ورحمة هبطت من السماء يرحمنا الله بها، وكلنا شركاء في الحفاظ على هذه الأمانة من كل تلف، فاحترموا أيها الناس أطفالكم فهم زينة الحياة الدنيا وريحانة عطرة من رياحين أعمالكم فبهم تخلدون ويستمر مجدكم وذكركم، واعلموا أن اللعب والمرح ثمرة من ثمرات الحرية عند الطفل وهذه الحرية هي عنوان صحته نفسا وجسدا فدعوا أطفالكم يلعبون ويرتعون ويضحكون ويمرحون».

وسنتوقف مليا عند الشيخ الكامل لها، لما فيه من تأصيل لرؤية الطفل عند شيخنا القطعاني، فهو يمثل إطارا فكريا يجمع بين البُعد الصوفي والاجتماعي والنفسي، مظهرا فلسفته الخاصة حول الطفولة القائمة على مبادئ أساسية:

أ. الطفل أمانة إلهية: إذ يقول «الطفل هبة عظيمة وثمينة وهبها الله إلينا، وهو أمانة في عنق أبويه»، فالطفل وديعة إلهية عند أبويه، وكأنه يربط بين الأمانة بمفهومها المتصل بأحد معاني الأمانة التي حملها الإنسان وأبت السماوات والأرض حملها، فيضع الأبوان في مختبر استحقاق هذه الأمانة.

ب. المسؤولية الأسرية والمجتمعية: عندما يشبه الأطفالَ بـ «فروع تحل محل الأصول»، فإنه يلفت النظر إلى حقيقة أن الأبناء هم امتداد حيويٌّ لوجود الآباء، يحملون إرثهم المادي والمعنوي. لكنه هذا الأمر لا يقتصر على الأسرة وحدها، بل يعمم المسؤولية في قوله: «وكلنا شركاء في الحفاظ على هذه الأمانة من كل تلف»، وهو مبدأ يتوافق مع رؤية ديننا الحنيف للفرد كجزء من نسيج المجتمع، حيث تصبح حماية حقوق الطفل واجباً جماعيا، مثل مكافحة عمالة الأطفال، وضمان التعليم الجيد، وحمايتهم من العنف. ويمكن بلورة هذه المسؤولية الجماعية في

عصرنا الحديث في انتاج قوانين الحماية الاجتماعية، وفي جهود منظمات المجتمع المدني، بل وفي وعي كل فرد بضرورة الإبلاغ عن أي انتهاك يمس براءة الطفولة.

ج. الأطفال إرثٌ خالد: فهم زينة الدنيا وريحانة الأعمال عندما يصفهم بأنهم «زينة الحياة الدنيا

وريحانة عطرة من رياحين أعمالكم»، وهو من صميم المعنى القرآني المشير إلى أن البنون زينة الحياة الدنيا، لكنه ينبه على أن معنى الزينة هنا لا يقتصر على الظاهر منه، بل أعمق، فهم ثمرة الأعمال الصالحة للآباء، والوسيلة التي يخلُد بها مجدهم، ولا شك أن هذا العمق في الفهم على صلة بالحديث الشريف الذي يقول فيه سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له». فهكذا يصبح الاستثمار في تربية الطفل استثمارا للخلود نفسه، حيث يتحول الولد الصالح إلى حلقة وصل بين ماضي الأسرة ومستقبلها، وفي ذلك ما فيه من ملامح هموم مستقبل الأمة في فكر الشيخ الكامل

د. اللعب والحرية: يعتبرهما الشيخ الكامل أساس الصحة النفسية والجسدية عندما يربط بين لعب الأطفال وحريتهم، قائلا «اللعب والمرح ثمرة من ثمرات الحرية عند الطفل، وهذه الحرية هي عنوان صحته نفسا وجسدا» فيحذر من القيود الصارمة التي تحوّل الطفولة إلى سجنٍ من الجدية المبالغ فيها، والتي ترهق نفسية الطفل وتقتل إبداعه. وهو ما يؤكده اليوم علم النفس الحديث، إذ يعتبر اللعب أداة طبيعية لاكتشاف الذات، وتنمية المهارات الاجتماعية، وتفريغ الطاقة السلبية. لكن الشيخ الكامل لابد وأنه استمد هذه المعاني من عناية حضرة جده صلى الله عليه وسلم الذي كان يلاعب الأطفال ويشاركهم ضحكاتهم، كما في حاله في سبطيه سيدنا الحسن وسيدنا الحسين عليهما السلام والرضوان. واليوم تؤكد منظمات دولية، مثل اليونيسف، أن اللعبَ حق أساسي من حقوق الطفل.

وبالمجمل فكلام الشيخ الكامل هذا يعكس رؤيته المتوازنة بين الإيمان والوعي بالواقع، فهو من ناحية يستحضر المبادئ الإيمانية ليذكرنا بأن الطفل هبة إلهية، ومن ناحية أخرى، يطرح مفاهيم متقدمة حول أهمية الحرية واللعب. تتقاطع هذه المفاهيم مع أبحاث علم النفس والتربية الحديثة، ونحن في أحوج ما نكون إليها اليوم الذي تتعرض فيه الطفولة لاختبارات قاسية، بين شاشات التكنولوجيا تسرق البراءة، وحروب تدفن الآمال.

لقد ميّز شيخنا القطعاني كلام الشيخ الكامل وجعله في مبحث خاص عنونه بـ (الطفل) لإدراكه بأنه لم يكن خطابا وعظيا فحسب، بل يتضمن رؤية توجهنا للحفاظ على الأمانة، وصونها بمنحها مساحة تحت الشمس تمرح فيها لتتفتح زهرة زينتها، لا لمجرد التمتع بها فحسب، بل «نجوم تلمع فوق الأرض» تقود الإنسانية من ظلام الأنانية إلى فجر الإبداع والمحبة.

ولذا أطلق مشروعاته الخاصة بالطفل من منطلق كلام الشيخ الكامل بدءا من «رياض الصالحين» ووصولا إلى «زاوية الروضة العيساوية»، مرورا بتفاصيل دقيقة تكشف عن رؤية تربوية متكاملة.

التأصيل التاريخي للعناية بالطفل في ليبيا

ما يميز رؤية شيخنا القطعاني في قضية الطفل، أنه لم يبنها على قراءة تقتصر على معاني كلام الشيخ الكامل، بل ربطها بمضامين العمل الصوفي الليبي أيضا، وهو بذلك يشير إلى ضرورة أن ينزل كلام الشيخ الكامل حول الطفل في خصوصيات كل قطر تصله الطريقة العيساوية. فكان حريصا على التنبيه في أكثر من مقال وكتاب ومحاضرة على أصالة العناية الصوفية بالطفل في المدرسة الصوفية الليبية، إذ يؤكد أن جذور الاهتمام بالطفل تعود إلى قرون مضت، بل مع ظهور التصوف في البلاد على يد الشيخ عبد الله الشعاب (ت 243هـ) الذي يبرز

في سيرته وأعماله أول ما يبرز ملامح تربية الطفل، بل واتخاذها شكلا مؤسسيا، إذ أن تلميذ الشعاب المباشر، الشيخ يونس ابن أبي النجم، اشتهر بلقب «المؤدب» في زاوية الشعاب، التي تعد أولى زوايا التصوف في التاريخ الليبي[1]، و«المؤدب» مسمى خاص بمن يتولى تنشئة الأطفال وتعليمهم. هذا التوثيق لم يكن لمجرد التأريخ بل كان وعيا من شيخنا القطعاني بأهمية تأصيل فكرته لإثبات أن العناية بالطفل ليست أمرا مستحدثا في المدرسة الليبية، بل هي امتداد لتراث صوفي عريق، تدل عليه العديد من المحطات اللاحقة، كما في تاريخ الإمام عبد السلام الأسمر الذي لفت إلى أن أغلب من كانوا حوله واهتم بتنشئتهم كانوا أطفالا أول اتصالهم به، وصاروا من بعد عمادا لمشروعها الإصلاحي الأسمري[2]، وهو حال أصحاب الشيخ محمد بن علي السنوسي فيما بعد إذ كانوا أطفالا في أول صحبتهم به.

ومن دلائل عناية شيخنا القطعاني بتأصيل العناية بالطفل في الفكر الصوفي الليبي، إطلاقه لقب «رائد العناية بالطفل» على الشيخ سالم المشاط، الذي عاش في القرن التاسع الهجري، من واقع اهتمامه بدراسة علاقته بتلميذه الشيخ محمد الخروبي، الذي رباه طفلا قبل أن يصير من كبار أقطاب التصوف الليبي والإسلامي[3].

(1) موسوعة القطعاني: الإسلام والمسلمون في ليبيا منذ الفتح الإسلامي 21هـ - 644م إلى سنة 1421هـ - 2000م، أحمد القطعاني، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2011م، ط1، د1، ص 205.

(2) تنظر تراجم تلاميذ الشيخ الأسمر في العديد من المصادر، ومنها: موسوعة القطعاني، ففيها تراجم العديد من تلاميذه الذين تثبت دراسة تراجمهم بأنهم التحقوا به وهم في مقتبل أعمارهم، مثل الشيخ عمر بن جحا، والشيخ كريم الدين البرموني، والشيخ سالم السنهوري، وكثيرون.

(3) موسوعة القطعاني، مصدر سابق، ج1، ص 336.

وإن كان هذا التأصيل لقضية الطفل عند شيخنا القطعاني، يؤكد على أنها حلقات في سلسلة ممتدة، ليبية من جانب، وعيساوية في جانب آخر، إلا أن ما يجعله رائدا في جعل الطفل ركنا هاما في أعماله ومشاريعه، هو إرساؤه أنظمة مؤسسية قائمة على برامج منهجية رصينة، كما سيظهر في تفاصيل «رياض الصالحين» و«زاوية الروضة».

على الصعيد النظري، كتب شيخنا القطعاني العديد من المقالات والكتب وألقى العديد من المحاضرات في قضية الطفل ومسؤولية الزوايا الصوفية عنها، وربما يكفي أن أنقل هنا مقتطفات من مقالته «التقاط الدرر» التي وجه فيها نصيحة لشيوخ الزوايا تقول: «أخي الحبيب يا من وضع الله في عنقك مسؤولية الزاوية انظر في المريدين المجتمعين عليك أدرس فكرهم أسبر غورهم جالس كل واحد منهم على حده اساله تلويحا أو تصريحا حادثه اعرف مكنون مواهبه وخصائص طباعه وميوله فهذه أول خطوة على الطريق ثم امدد يدك مشجعا ناصحا ملحا لهذا المريد وذاك في جمع وانفراد حاضا له على الانتقال من طور التمني إلى طور العمل ثم انظر عمله وسيكون بسيطا خجولا في بدايته فلا تسخر منه وإنما انظر إلى عمله بعين الحنو والقبول والإعجاب وشجعه على التحسين والتطوير»[1]، ولعله نص كاف ليكشف عن منهجية علمية في التعامل مع المريدين، خاصة الأطفال، تعتمد على التشخيص الفردي والتحفيز الإيجابي، بديلا عن الأسلوب التلقيني التقليدي.

مشاريع مؤسسية رائدة (الرياض والروضة)

لقد كانت «رياض الصالحين»[2] التجسيد العملي الأبرز لعمق الفكرة عند

(1) مقال «التقاط الدرر» ضمن كتاب: سري للغاية، أحمد القطعاني دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2018م، ص 16.

(2) أحد الأعمال المؤسسة التي أطلقها شيخنا القطعاني منذ العام 2000م، ويقام في صيف كل عام، يُجمع فيه الأطفال من أبناء الزوايا العيساوية التي أسسها شيخنا لمدة أسبوع كامل.

شيخنا القطعاني، فقد يخيل لمتابع لشكله الظاهر في مخيمات صيفية كان يشرف عليها بنفسه وينظم لها اللجان والفقرات والمناشط، أنها كأي مخيمات أخرى، لكن بالنظر إلى برامجها الدقيقة نكتشف أنها كانت مختبرا تربويا متكاملا، وربما من المهم المرور بشكل عاجل على البرنامج اليومي للرياض الذي كان يعقده سنويا على مدار أسبوع كامل:

الاستيقاظ المبكر وأداء صلاة الفجر جماعة بإمامة الأطفال دوريا وفق جدول محدد، ثم تلاوة أذكار الصباح بطريقة جماعية حرصا على سلامة نطقها وتسهيلا لحفظه، ثم العودة إلى المخيم لأخذ قسطٍ من الراحة إلى طلوع الشمس، لتبدأ الفقرات الأخرى بالتمرينات الرياضية الخفيفة والإفطار رفقة المشرفين لتعليم الآداب النبوية في الطعام، ثم فقرة البحر، فدخول خيمة الطعام بأدب وهدوء؛ لتناول وجبة الإفطار، ثم الخروج إلى البحر للاستجمام والتدرب على السباحة على أيدي مدربين مهرة، والعودة إلى المخيم بعدها يبدأ برنامج المحاضرات التربوية التعليمية من أساتذة مختصين ويلقي بعضها الأطفال أنفسهم، تليها حصة خاصَة لإتقان بعض المهارات واكتشاف المواهب وصقلها، كالرسم، والخط، والنحت، وبعض الأشغال اليدوية الأخرى، ويستمر البرامج طيلة اليوم يتخلله أداء الصلوات والأذكار جماعة، وتظهر أكثر البرامج ترفيهية لكن بشكل أكثر تأطيرا على يد الأطفال بإشراف أساتذتهم من شيوخ الزوايا[1].

هذا التفصيل الدقيق للجدول اليومي يكشف عن وعي عميق التربية المتوازنة التي تجمع بين الانضباط الروحي والانطلاق الجسدي، بين التعلم الجاد والترفيه

(1) للمزيد ينظر: جهود الداعية الشيخ أحمد القطعاني في التنمية المجتمعية: النصوص الشرعية والتطبيقات العملية، يونس بشير القلعي، الدورة الأولى من أعمال المؤتمر الدولي عن الشيخ أحمد القطعاني، منشورات مركز الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الإسلامية، طرابلس، ص 165 وما بعدها.

الهادف، واكتشاف المواهب والدفع بأصحابها لتنميتها.

وفي نقلة أخرى لتطوير مشروعات العناية بالطفل وفق رؤيته، اتجه لإنشاء زوايا خاصة بالطفل، وهنا أعني «زاوية الروضة العيساوية» التي شكلت نقلة في مفهوم الزوايا الصوفية على يديه، فقد كنت شاهدا على كل تفاصيلها، ولا زلت قائما بواجبي تجاهها.

وربما من المفيد أن أروي خلفيات علاقتي بهذه الزاوية:

لقد أنعم الله علي بنعمة أن أصحب شيخي القطعاني طفلا، فقد كان أول لقاء لي به، يوم الجمعة 16/ 12 / 1983م والموافق 12 ربيع الأول 1404هـ، وأثني بالحمد إلى ما لا نهاية للحمد بأن ضاعف في مننه ونعمه علي بأن جعل يوم اللقاء هو يوم الاحتفاء بمولد سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففي ذلك اليوم كانت شيخنا يقيم في زاويته «الزاوية الأم» بمدينة درنة احتفالا بالمولد النبوي. يومها كان عمري 11 سنة، أذكر جيدا كيف أخذ بيدي وأعطاني «حلوى»، ثم قال لي: «أبحث عن اسمك في القرآن».

انخرطت من يومها في الزاوية، وبدأت بحفظ القرآن الكريم فيها بتوجيهه، ولا أغالي إن قلت أن كلمته لي «ابحث عن اسمك في القرآن» كانت بمثابة خط رسمه لحياتي، فم يفارقني مصحفي حتى اليوم، وبلغ تعلقي بالقرآن أن صار الحلقة الرئيسية في زاوية الروضة، أربي على حبه تلامذتي، بل وأكثر جلساتي معهم وضيوفي، وأينما كنت، حول القرآن الكريم.

وبعد أن كتب لي شيخي الإجازة في الطريقة العيساوية سنة 2002م، وجهني للخطابة في مساجد مدينة درنة ولقبني بـ»خطيب السعداء»، وفي عام 2008م أمرني بجمع لفيف من الأطفال وبدء الجمع بهم، وهو ما حدث إذ أسست، بإشرافه المباشر ومتابعته الدقيقة، «زاوية الروضة العيساوية» في أبريل 2008م.

زاوية الروضة العيساوية: من الفكرة إلى الواقع

لم تكن «زاوية الروضة» فصل دراسي تقليدي، بل كانت منذ انطلاقتها فضاء مفتوحا للإبداع، إذ حددت – بإشراف شيخي – لها أهدافا منها:

تكوين مسيرة صناعة إنسان واعي بثقافة تراثه، وتحويل المعرفة إلى واقع معاش، والعمل على الجمع بين تقوى الله وفهم الدين وتحويله إلى تعامل مع الناس بصحبة واقتداء ممزوجة بالمحبة، ونشر الوعي الديني والثقافي من خلال دراسة العلوم الشرعية والمتون الصوفية، وتعزيز الروح الجماعية عبر النشاطات الجماعية الترويحية التثقيفية والموسيقية.

وأرسيت لتحقيق هذه الأهداف برنامجا تعليميا وتثقيفيا، ففي الجانب التعليمي:

فرضت على تلاميذي حفظ أجزاء من القرآن الكريم والمتون العلمية الأساسية، وهي: المرزوقية، البيقونية ابن عاشر، ومدارسة متون صوفية أساسية مثل رائية الشريشي والمباحث الأصلية. وفي الجانب التثقيفي، نشطت الزاوية في العديد من البرامج السياحية والترفيهية والموسيقية، للجمع بين الأصل الصوفي وتحديثات شيخنا فيه، الذي كان حريصا على التقاليد الصوفية الرصينة وروح الإبداع المعاصر.

لقد كان شيخنا القطعاني حريصا كل الحرص على زيارة الزاوية، ويحمل في كل مرة الحلويات التي كان يحضرها لأطفال الروضة معه، خاصة في أيام احتفال الروضة بالمولد النبوي الشريف، إذ كان يشارك الأطفال في قراءة «مولد البرزنجي»، وسمّاهم «الروّاض».

لم يقتصر العمل في زاوية الروضة على الجانب النظري، بل بدفع «الروّاض» لتكوين شخصيات قيادية من خلال تفويضهم بالمسؤوليات وتشجيعهم على توظيف أوراد عيساوية لإنجاح مسؤولياتهم، كالمراقبة مثلا، ليكون «الرائض» حريصا

على تدريب نفسه على المراجعة والنقد لأعماله، والاستفادة من اخطائه لتطوير شخصيته، وهو ما يمكن مشاهدته اليوم، إذ تطورت أعمال «زاوية الروضة» على يد «الروّاض» ونجحوا في تحويل الكثير منها إلى برامح مؤسسية:

1 - «جمعية الروضة المنيرة للتراث»: التي انطلقت عام 2022م، كجزء من أعمال الزاوية، لتأطير أنشطتها في مجال التراث ولترسيخه ثقافة مجتمعية في أوساط مدينة درنة، لتعزيز قيمة الانتماء، وهي القيمة الأساسية التي كان يحرص شيخنا القطعاني أتم الحرص على ارسائها في وجدان الطفل لينشأ عليها. لقد نفذت الجمعية العديد من المواسم الثقافية والفكرية في المدينة، بالاشتراك مع مؤسسات لها أثرها الكبير، مثل «بيت درنة الثقافي» وغيرها.

2 - «احتفال الياسمين للمديح النبوي»: السنوي أيام المولد النبوي الشريف، الذي صار محفلا أدبيا يضاف لتاريخ درنة الثقافي العريق، يستضيف كبار الشعراء والأدباء للتباري في مديح النبي صلى الله عليه وسلم.

3 - «صالون أحمد القطعاني الثقافي»: وهو منشط آخر، نأمل في أن نعوض به مؤسسة درناوية عريقة وهي «بيت درنة الثقافي»، إذ يستضيف الصالون شخصيات ثقافية أو أدباء أو مفكرين في حلقات نقاش ثرية بالمعارف.

الأثر المجتمعي واستشراف المستقبل

وإلى جانب هذه الأعمال التي سعت من خلالها «زاوية الروضة» الى تحويل المفاهيم الصوفية إلى ممارسات مؤسسية ضمن «التربية الجماعية»، فهناك أنشطة أخرى تقام سنويا وفي المناسبات ضمن فكرة «الخدمة المجتمعية، مثل:

1 - دوري «الروضة» الرياضي الرمضاني، الذي لم يكن الهدف منه الترويح والتسابق فحسب، بل أيضا وسيلة لتعزيز القيم الجماعية واحترم الخصم.

2 - حملات تنظيف للبيئة ضمن اطلاق دوريات الحث على الوعي البيئي في وسط المدينة.

3 - التوعية بمخاطر المخدرات، واستضافة المتخصصين والأساتذة للمحاضرات بهدف لتوفير البيئة المناسبة للحوار بين الأجيال.

وكل ذلك لتحقيق هدف شيخنا القطعاني في توسيع فكرة العبادة داخل الزاوية إلى فضاء للتفاعل المجتمعي، عندما يقول: «يحزنني كثيرا ذلك المنظر الكتيب لزاوية يجتمع بها مريدون على شيخهم يقرءون الحزب ويضربون الدفوف لسنين وما زاد أحدهم علما أو عملا على يوم انتسابه للزاوية خطوة واحدة»[1]، فالتصوف عنده هو أن يكون «حياة سعيدة متوازنة وآفاق فكرية وثقافية واسعة وعلم ومعرفة وعمل بأوامر الشرع الكريم ونواهيه وريادة وسمو»[2].

كان هدف شيخنا ردم الهوة بين التصوف كتجربة تاريخية جامدة وبين العلم كمنهج حياة، وبحمد الله كان «الرائض» يدرس متون الفقه إلى جانب تعلم الرسم، ويحفظ القرآن ويصقل صوته ويدرب نفسه على الإلقاء في مجالس الإنشاد، مع ممارسة السباحة وغيرها من الأنشطة.

وهذا النموذج التكاملي هو ما جعل لزاوية الروضة جاذبية عند الأهالي، حتى إنني اشتهرت بين الأطفال في أولى سنوات تأسيس الزاوية بـ «شيخ صلاتك ربي»، إذ أكثرهم جاء للزاوية عندما كنت أركز فيها على قراءة «مولد البهلول» ولازمته «صلاتك ربي». وبكل ثقة يمكنني القول أن مثل هذا اللقب الذي أسعد وأتشرف به يؤكد نجاح الأنشطة الاحتفالية في أن تكون مدخلا للتربية العميقة.

لابد هنا أن ألفت الانتباه في إطار تأكيدي على مركزية الطفل والعناية به في فكر شيخنا، إلى مقاله (رسالة إلى طفل لم يولد بعد)، الذي نشره في جزئين في

---

(1) التقاط الدرر، مصدر سابق، ص 16.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

مجلة الأسوة الحسنة[1]، ما يعكس أبعاد عنايته المستقبلية بقضية الطفل، ويكفي الاطلاع عليه لنرى شفافية نظرته المستقبلية للطفل وقضاياه التي سيواجهها مستقبلا، وكيف تصور له الحلول واقترحها، وهو «استشراف» يعكس من جانب آخر عميق فكره اللافت إلى أن التربية عملية تراكمية طويلة المدى، وأن يمتد تأثير الزوايا عبر الزمن.

(1) ينظر المقالين في: اكذوبة الدعوة للإسلام، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2008م، ص 21 و23.

خاتمة

ختاما، أقول أنني بحمد الله تعالى ما زلت اتمثل كل أعماله في شأن الطفل، فحتى مقالتي هذه لتدوين تجربتي استوحيت فكرتها من عنايته بتدوين مشارفاته في رحلته إلى مصر في مقال عنونه بـ «مصر بعيون طفل العاشرة»، ونشره ضمن كتابه «رحلات أحمد القطعاني»[1]. لقد مثلت أعمال شيخنا مع الطفل في المدرسة العيساوية نموذجا فريدا للتصوف الحيوي الذي يرفض الانكفاء على الذات، ويسعى لصناعة إنسان متكامل قادر على التفاعل مع تحديات عصره، فمن «حبة حلوى» إلى تأسيس «الرياض» ثم «الروضة»، استطاع أن يحول الأفكار الصوفية إلى حركة مجتمعية فاعلة تستثمر في مستقبل الأمة.

---

(1) رحلات أحمد القطعاني، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2018م، ص 21.

المرأة في التاريخ العيساوي: من التأسيس إلى المشروع التجديدي للشيخ القطعاني

أ. وداد علي فايد

مستشار قضائي - ليبيا

ملخص

تستعرض هذه المقالة دور المرأة في الطريقة العيساوية منذ تأسيسها في القرن العاشر الهجري حتى العصر الحديث، مع تسليط الضوء على جهود الشيخ أحمد القطعاني في توثيق هذا التاريخ المنسي وإحيائه من خلال مشروعه التجديدي للطريقة. تعتمد المقالة على المنهج التاريخي التحليلي، مستندة إلى المصادر الأولية مثل كتابات الشيخ القطعاني ومروياته، بالإضافة إلى الشهادات الميدانية.

تنقسم الورقة إلى قسمين رئيسيين:

1. تاريخ المرأة العيساوية: يتتبع الأدوار المحورية للمرأة، كأم، وزوجة، ومؤسسة للزوايا النسائية، مع إبراز نماذج مثل السيدة مريم المختارية (والدة الشيخ الكامل)، والسيدة الطاهرة المختارية (زوجته)، ودورهن في بناء المشروع العيساوي.

2. جهود الشيخ القطعاني: يبرز برز إسهاماته في تأسيس البنى المؤسسية النسائية، واستخدام الإعلام والفنون كأدوات لتمكين المرأة، وتوسيع حضورها من المحلي إلى العالمي.

كلمات مفتاحية: المرأة، الطريقة العيساوية، الشيخ القطعاني، التصوف، التجديد الصوفي.

مقدمة

شكلت المرأة ركيزة أساسية في تاريخ الطريقة العيساوية، فمنذ عهد مؤسسها الشيخ الكامل محمد بن عيسى (ت 933هـ) برزت بأدوار محورية، بدءا من السيدة مريم المختارية والدة الشيخ الكامل التي ساهمت في الدعوة للطريقة، مرورا بزوجته السيدة الطاهرة المختارية التي كانت لها دور أساسي في دعم أعمال الزاوية منذ تأسيسها، وصولا إلى نساء في ليبيا والمغرب والجزائر وتونس وغيرها من الأقطار اللاتي نشطن في أدورا مختلفة.

لقد ظلت كتب التاريخ العيساوي صامتة عن دور المرأة، فانبرى الشيخ أحمد القطعاني لتوثيق دورها في التاريخ، وإحيائه، والدفع به من خلال العشرات من مريداته في الطريقة العيساوية، فكان لهن حضور أساسي ضمن أنشطته المؤسسية الدعوية سواء داخل ليبيا أو خارجها.

أولا/ تاريخ المرأة العيساوية ودور الشيخ القطعاني في توثيقه وبحثه

يؤكد شيخنا القطعاني على حضور المرأة العيساوية لم يكن ظاهرة عابرة فقط، بل كانت مكونا جوهريا من نسيج تاريخ الطريقة، وفي طبقات متعددة من هذا الحضور، بداية من عهد تأسيس الطريقة في القرن العاشر الهجري وحتى عهدنا.

ويمكن تصنيف هذا الحضور في الأدوار التالية:

1 . **الأم والزوجة: من ركائز بناء الدعوة الإصلاحية العيساوية.**

أبرز الشيخ القطعاني دورا فاعلا لامرأتين في حياة الشيخ الكامل، الأولى والدته السيدة مريم المختارية، التي كانت سببا في ارتباط أهلها «بنو مختار» بابنها،

فكان أكثر تلاميذه منهم، بل ومن دعائم تأسيس زاويته وفي مراحل تطورها وفي استمرارها، كأستاذ جامع القرويين سيدي محمد بن عمر بن داود المختاري (ت 970هـ/ 1572م)[1]، الذي يعد من الشخصيات المهمة في فترة تأسيس الزاوية قبل أن ينشط في نشرها من بعد، حتى أن أهم أسانيد الطريقة العيساوية يتصل بالشيخ الكامل من طريقه، وهو سند الشيخ محمد المسطاري الذي أوصل الطريقة في وقت مبكر إلى المشرق الإسلامي. وكذلك أستاذ الأساتيذ سيدي موسى بن علي المختاري، وحارس بستان الشيخ الكامل سيدي يوسف الدريدي المختاري، وحارس بستان الشيخ الكامل أيضا سيدي موسى بن يعقوب المختاري (السهّار)، وسيدي موسى بن عمران المختاري، وسيدي محمد الشباني المختاري[2]. ويُعرف عن جميعهم أنهم أدوا أدوارا هامة في مشروع المدرسة العيساوية، فبعضهم كان مسؤولا عن أوقاف البساتين والمزارع كما تشير ألقابهم كحارس البستان والسهّار، وبعضهم كان له دور في الجانب الفني والموسيقي كالشباني. لكن المهم أن الشيخ القطعاني يشير بهذا إلى دور والدة الشيخ الكامل الدعوي، فلولاها لم يكن لكل هذا العدد من أبناء ذويها وجود فاعل في الطريقة، وكم من أمهات للعديد من الأعلام لم يُعرف حتى أسماؤهن.

ونظرا لأهمية بني مختار أفرد لهم الشيخ القطعاني مبحثا في كتابه عن المدرسة العيساوية، وقال عنهم مؤكدا على دورهم الفاعل في الطريقة العيساوية، أن لهم «مكانة متميزة في تاريخ الطريقة العيساوية»، وأنهم «يحظون باحترام وتقدير أهل مكناس وسادتي أحفاد الشيخ الكامل وعموم أبناء الطريقة العيساوية»، بل ولهم

(1) تُنظر ترجمه في: أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 79.

(2) عن هذه الشخصيات ينظر مبحث تلاميذ الشيخ الكامل، في: أعلام الطريقة العيساوية، نفس المصدر، ص

موسم خاص لاحتفال بالمولد النبوي الشريف في الزاوية بمكناس[1].

أما المرأة الثانية فهي زوجته السيدة الطاهرة المختارية، التي نقل الشيخ القطعاني خلال توثيقه لتاريخها حادثة تبرز دورا أساسيا لها في دعم جهود زوجها بتشييد صرح مدرسته في مكناس. وتتلخص الحادثة في وفود عدد من مريدي الشيخ الكامل إلى الزاوية للاحتفال بالمولد النبوي الشريف في إحدى السنوات، بينما كانت السيدة الطاهرة تعاني تعبا شديدا منعها من استقبال الوافدين وضيافتهم. ويروي الشيخ القطعاني أن أحد تجار فاس جاء إلى الشيخ الكامل ومعه أربعة وعشرون رقيقا من النساء والرجال، أرسلهم أحد أمراء بلاد السودان هدية له، فاستعان بهم على ضيافة الوافدين[2]. ويهدف الشيخ القطعاني من رواية هذه الحادثة إلى الكشف عن المسؤوليات الجسيمة التي كانت تضطلع بها السيدة الطاهرة في مشروع زوجها، وهي مسؤوليات تضاهي عمل «مديرة مؤسسة» في العصر الحديث، إذ كانت تشرف بلا شك على فريق لخدمة ضيوف الزاوية، كما يشير إليه استعاضة أربعة وعشرين رجلا وامرأةً عن غيابها ليقوموا بدورها، مما يؤكد أنها لم تكن تقوم بضيافة الأعداد الكبيرة من الضيوف وحدها.

ويجب ألا نغفل جانبا آخر يتعلق بالسيدة الطاهرة يبرز من خلال ما وثقه الشيخ القطعاني، وهو دورها كأم في تنشئة ابنها السيد عيسى المهدي (ت 983هـ/1575م)[3]. ولم تكن مهمة تنشئته يسيرة، خاصة كونه الشخصية الرئيسية لاستمرار المدرسة العيساوية بعد خلافته لوالده في قيادتها، مما استلزم مؤهلات

(1) نفس المصدر، ص 25 – 26.

(2) الشيخ الكامل محمد بن عيسى، أحمد القطعاني، دار الكتاب الليبي، بنغازي، ط2، 1993م، ص 27.

(3) أول من ترجم للشيخ عيسى المهدي هو شيخنا القطعاني، ينظر: أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 83.

خاصة عملت أسرته على تنميتها وتدريبه عليها. وتتعاظم مسؤولية تنشئته إذا علمنا أنه الابن الوحيد لأسرته، مما استوجب تركيز العناية به بشكل مكثف لإكسابه القدرات القيادية، بالإضافة إلى ضرورة إكسابه علوم الطريقة وفكرها وقواعدها نظريا وعمليا. ويزيد من أهمية هذا الدور ما نقله الشيخ القطعاني من أن تصدر السيد عيسى أستاذا للمدرسة العيساوية تم «بالإذن الصريح من والده رضي الله عنهما»[1]، مما يعني أن الشيخ الكامل كان يعده منذ البداية لخلافته، ولا ريب في أن للسيدة الطاهرة دورا كبيرا في إعداده لهذا المقام.

وليست صفات السيد عيسى التي يبرزها الشيخ القطعاني في ثنايا ترجمته إلا انعكاسا للعناية الفائقة التي أولاه إياها والداه، إذ يقول عنه أثناء توليه قيادة مدرسة والده: «فما وَنى في ذلك ولا قَصر بمجلس رضي الله عنه لإرشاد المريدين وإفادة السالكين، فهو البحر الذي لا يجارى في المعارف والأسرار، والآية الكبرى في حل الشبهات من خوارق الأنوار، يتكلم في الحقائق والأذواق كأنها من عوائده، وكلامه مع كل أحد على حسب موارده، معظما لأهل الخصوصية من أصحاب أبيه، يلاطفهم وينزلهم منازلهم ولا يتعداهم في أمرٍ من الأمور، وهم ناظرون إليه وعاكفون عليه، منزلاً عندهم منزلة شيخهم وكذلك أتباعهم، وله مآثر جمة رضي الله تعالى عنهم أجمعين»[2].

ولأهمية المرأة كزوجة ودورها المحوري في بناء الأسرة في الفكر العيساوي، يؤصل الشيخ القطعاني ذلك من كلام الشيخ الكامل نفسه، إذ ينقل عنه قوله: «المرأة مفتاح خير الرجل وشره، فإذا أحسنت كانت مفتاح خير وبركة في الحياة، وإذا أساءت كانت مفتاح شر وغبن»[3].

(1) نفس المصدر، ص 84.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) نفس المصدر، ص 63.

سهيلة بنت محمد سعيد العيساوي، المختار بن المختار دبية في 10/ 10 / 2020م. صفاقس

2. **زوايا نسائية عيساوية:**

لم تقتصر جهود الشيخ القطعاني في توثيق تاريخ المرأة العيساوية عند ذلك الحد، بل أولاها عناية خاصة حتى إنه خصص لها مبحثا في كتابه الأهم عن تاريخ الطريقة «أعلام الطريقة العيساوية»، وعنونه بـ «المرأة العيساوية». ضمن فيه شواهد تؤكد دورها في نشأة المدرسة العيساوية وتطورها واستمرارها، كما عكس من خلال توثيقه مكانتها كعامل رئيسي في بنية الطريقة، وأهميتها في فكر الشيخ الكامل ووعيها بدورها.

في هذا السياق، كشف الشيخ القطعاني عن دور المرأة الذي بلغ مشاركتها في تأسيس الزوايا العيساوية، بل ووجود زوايا نسائية خالصة، إذ ذكر: «وفي حياة الشيخ الكامل كانت توجد ثماني زوايا للنساء في مكناس وحدها، لهن عريفات من النساء يأتين للشيخ الكامل في زاويته بمكناس، ويسمعن منه، ويوجههن وينصحهن ويربيهن، أشهرهن لالا خميسة، هذا فضلًا عن المدن الأخرى»[1]. ولبيان حجم حضور المرأة في تاريخ الطريقة، أكد أنه: «لا أحد يستطيع حصر النساء اللاتي انتسبن للطريقة العيساوية على مدى خمسة قرون متصلة؛ فمنهن من انتمت منفردة، ومنهن من انتسبت عبر أسرة منتسبة للطريقة من الرجال»[2]. ثم علل غياب أسمائهن في المصادر التاريخية بقوله: «لكن لا تظهر أسماء النساء عندنا بسهولة بسبب العادات الاجتماعية السائدة – ولا تزال – للأسف»[3].

(1) نفس المصدر، ص 270.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

ورغم الظروف التي أخفت أسماء كثيراتٍ منهن، إلا أن ذلك لا يعني غيابَهن الفعلي، فقد وثق الشيخ القطعاني نماذج معاصرة له، منها إدراكه لوجود زاوية عيساوية نسائية بمدينة تاورغاء الليبية، تدار بشيخة امرأةٍ، ويقوم النقباء والشواش فيها بأدوارهن النسائية. كما خص بالذكر سيداتٍ مشهوراتٍ مثل: المتعبدة السيدة خويره الكروشية بليبيا[1]، والسيدة لاله خدوج زوج ولي الله سيدي علي بن المهيدي أحد شيوخ الطريقة في المغرب[2]، والسيدة لاله فاطمة نسومر، أبرز وجوه المقاومة ضد الاستعمار، والتي آثرت الإقامة في زاوية تابلاط العيساوية[3]، وغيرهن من الشخصيات المؤثرة.

ثانيًا/ جهود الشيخ القطعاني في إحياء دور المرأة في الطريقة العيساوية

إذا كان توثيق تاريخ المرأة العيساوية عملا أكاديميا، فإن إحياء دورها في الواقع المعاصر كان مشروعا اجتماعيا، وإذا ما كان الشيخ القطعاني هو من يقف وراء هذا المشروع، فإن أهميته تزداد ضمن ريادته الدعوية الصوفية في كل أعماله.

وإن كنت قد أُكرمت بصحبة شيخنا القطعاني خلال السنوات السبع الأخيرة من عمره المبارك، رحمه الله ورضي عنه، فإنها منّة ربانية خالصة أنعم بها رب العالمين عليّ بأن عشت بين يديه خلاصة وزبدة أعماله، رضوان الله عليه، ما دفعني إلى تقصي وتتبع أعماله السابقة من واقع ما وثقه في كتبه، أو ما وثقه تلاميذه ومريدوه من أعمالهم أو مروياتهم كشهود عيان ومشاركين فيها.

1 - تأسيس البنى المؤسسية النسائية في فكر الشيخ القطعاني

لقد حضرت المرأة بوضوح في حياة شيخنا القطعاني منذ السنوات الأولى

(1) نفس المصدر، ص 271.

(2) نفس المصدر، ص 256.

(3) نفس المصدر، ص 272.

لانطلاقه في دعوته التجديدية للطريقة العيساوية، فمن بواكير دور المرأة ما وثقه لوالدته سيدتنا الأستاذة صالحة المقصبي[1]، التي كانت تمثل الرافد الثاني في دعم أعماله، إلى جانب والده السيد سالم كريم، حتى قبل تأسيسه للزاوية الأم بمدينة درنة، فعنهما قال كانا «نعم العون لي، يفتح والدي بيته للأحباب وضيوفنا من أهل الطريق، وتطهو والدتي لهم الطعام وتحسن تقديمه، وترتب دار الضيوف، وذلك لمدة ثماني سنين من سنة 1975م إلى سنة 1983م»[2].

ومن أهم السيدات الفضليات اللاتي كان لهن حضور فاعل في الطريقة العيساوية أمّنا السيدة «أم الفقراء»، رضوان الله عليها وأطال عمرها، حرم شيخنا التي ترجم لها في ملمح واضح لمركزها ولدورها، وكذلك للدفع بالمرأة نحو الريادة بأدوار مهمة في مشروعه. ومما ذكره عن أنشطة السيدة «أم الفقراء» أنها حضرت مجالسه الحديثية، وروت عنه الكثير من كتب العلم، كما روت عن غيره من العلماء، وعقدت مجالس صوفية للنساء لتدريس الشمائل المحمدية وفقه النساء، ولها مزيد عناية واهتمام بالغ بالاحتفاء بمناسبة المولد النبوي الشريف الذي يقيمه شيخنا في بيته، فتقوم بنفسها بالإشراف على إعداد الضيافة للمحتفلين ونشر

(1) توفيت رحمها الله يوم 13اكتوبر 2023م عند سن عالية. وهي أوائل النساء اللاتي تولين مهمة التعليم في مدارس أقصى شرق البلاد، وتعد رفقة عدد من الناشطات الأخريات، مثل حميدة العنيزي وخديجة الجهمي، من رائدات الإصلاح الاجتماعي في ليبيا. وهي ابن الأديب فتح الله المقصبي، أحد رواد المسرح الليبي. وتعد السيدة صالحة من مصادر شيخنا الأولى في التعرف على عالم الأدب، بشتى صوره وفنونه، وهو ما نراه متجليا بوضوح في اهتمامه بالتأريخ لجده الأستاذ المقصبي في العديد من كتبه. ترجم شيخنا لوالدته في أكثر من مكان في كتبه ومؤلفاته. ينظر: موسوعة القطعاني، مصدر سابق، ج4، ص 204.

(2) نفس المصدر، ج4، ص 226.

البهجة في قلوب أطفال أبناء الطريقة، وهي على ذلك بعد وفاة شيخنا حريصة على دعوة مريديات الطريق لحضور هذه المناسبة، أمد الله في عمرها. وقد انعكس اهتمام شيخنا بالمرأة في أنشطة حرمه، فلم تقتصر على التدريس، بل كتبت المقالة الصحافية، وألفت عددا من الكتب، منها: «الأربعون في صفة لباس الأمين المأمون»، و«الدين النصيحة». كما ذكر أن بعض طلبة العلم خرّج لها ثبتا حديثيا اسمه «وللمرأة أسانيدها» في مروياتها عن سيدات محدثات[1].

وحرص شيخنا كل الحرص على أن يكون للمرأة مجلسها في كل زواياه العيساوية التي أسسها في مختلف المناطق والمدن الليبية، ففي زوايا تيجي، وزليتن، والخمس، ودرنة، وتمسان وغيرها، أسس جمعا أسبوعيا للمرأة، تتدارس فيه مريداته مختلف المعارف والفنون والعلوم، خاصة قضايا المرأة، وشؤون الأسرة، وتربية الطفل، وغيرها.

وفي مظهر لحرصه على التأريخ لجهوده في دعم حضور المرأة العيساوية، وثق شيخنا لأقدم امرأة قام بإجازتها، فيقول: «وأقدم من أجزتُ شخصيا من النساء سيدتي الصالحة العابدة، ولية الله، الحاجة زكية عمر القرقني» سنة 1983م[2]، ما يشير إلى أن عنايته بالدفع بالمرأة في المجال العيساوي كانت في وقت مبكر. ويذكر من سمات السيدة زكية العيساوية أنها «كانت لا تنقطع عن تلاوة القرآن الكريم، ولا تنطق، ولا تسمع، ولا تجالس بغير طاعة الله قط، ولا تسمع ببناء جامع أو زاوية إلا ساهمت بمالها فيه. أخذت عني حزب التوحيد {سبحان الدايم} ودلائل الخيرات، وذلك سنة 1403هـ / 1983م، وأوصت قبل وفاتها ببناء جامع من حرّ مالها، فبناه أولادها أبناء الحاج حسن صداقه، الذي كان من أبناء الطريقة

(1) للتوسيع في ترجمة السيدة أم الفقراء، ينظر: أوبة المهاجر وتوبة الهاجر، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2021م، ج2، ص 171.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 270.

العيساوية هو أيضًا، على أنقاض جامع كان قبله، هو مسجد التوفيق في الساحل الشرقي بدرنة، وتوفيت سنة 1417هـ / 1996م»[1].

واعتنى شيخنا أكثر بدور المرأة ضمن مشروعه من خلال هيكلة أعمالها وتأطيرها في أنشطته التجديدية بما يحفظ استمرارها، فأنشأ «دار المرأة» كأحد البنى الأساسية لـ«المجلس الأعلى للطريقة العيساوية»، الذي أسسه مبكرا كهيئة تقود زواياها وتؤطر أعمالها، ما سمح لمريدياته بتنظيم أعمالهن من خلال العديد من الأنشطة واللجان في زواياه المنتشرة في ليبيا، مثل الأنشطة التعليمية في تعليم القرآن الكريم ومدارسته في حلقات نسائية خالصة، وكذلك مدارسة كتب الحديث الشريف والسيرة النبوية، والأنشطة الثقافية المعنية بتشجيع المرأة على الاطلاع على العلوم والثقافات العصرية.

ولضمان عدم حصر النشاط في نخبة مديرات هذه الدار، حرص على الدفع في اتجاه تعيين مندوبات للدار في كل زاوية لتنظيم الدورات والمحاضرات في كل ما يخص المرأة من ثقافات ومعارف في البيئة والصحة الأسرية، واكتشاف وتشجيع المواهب في الرسم والموسيقى والفنون بكل فروعها، بالإضافة إلى الدورات التوعوية بالوظائف الأسرية للمرأة، سواء كانت فتاة أو زوجة.

2 - الإعلام الصوفي: منصة لصوت المرأة

حرص شيخنا على تخصيص باب ثابت في مجلة «الأسوة الحسنة»، منذ تأسيسها عام 1998م، لتكتب فيه المرأة كل ما يتعلق بقضاياها في الاجتماع والأسرة والاقتصاد والفنون. وقد حفلت صفحات هذا الباب الثابت بمناقشة العديد من المسائل والموضوعات النسائية، كمسؤولية المرأة الصوفية في العمل، وواجبات الأسرة، وتعزيز القيم الصوفية في مواجهة العنف الأسري، ومكافحة

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

خطابات التطرف والتعصب بترسيخ قيم الحب والوئام والتسامح. بل استوعب هذا الباب أنشطة وأفكار المرأة في طرق صوفية أخرى.

وإلى جانب ذلك، خصص شيخنا مساحة كبيرة في مقالاته التي كان ينشرها في بابه الثابت (فيض الخاطر) بمجلة «الأسوة الحسنة»، لمناقشة قضايا المرأة تاريخا وفكرا وواقعا ومستقبلا.

3 - الفنون كأداة للتمكين: من الإنشاد إلى الإبداع

في إطار تأريخه للمرأة العيساوية، وثق شيخنا مشاركة بعض النسوة العيساويات في دعم نجاح الموالد والاحتفالات الصوفية التي تحضر فيها الفنون للتعبير عن الأشواق والفرحة بالمولد النبوي أو الزيارات الصوفية. أما في أعماله هو، فقد عزز هذا الحضور من خلال الدفع بمريداته للمشاركة، وتشجيعهن على قرض الشعر والمشاركة به في المواسم الأدبية والشعرية التي كان ينظمها، مثل مهرجان طرابلس للمديح النبوي، وعلى الرسم والنحت في مناسبات مشابهة، وصولا إلى مراحل الإبداع التي ظهرت في قدرة بعضهن على تحويل القصائد الصوفية المتوارثة إلى لوحات فنية ونصوص شعرية، كنوع من إعادة إنتاج التراث برؤية عيساوية.

4 - المرأة العيساوية العالمية: من الحضور المحلي إلى العالمي

من المعروف أن أعمال شيخنا في تجديد التصوف والدعوة إلى الإسلام بروح الذوق والجمال قد تجاوزت حدود البلاد إلى خارجها، وخلال هذه الأعمال سعى إلى خلق نموذج عالمي للمرأة الصوفية. ويمكن الاكتفاء بالسيدة آلبا جيوفاني (Alba Giovanni Fveeillo) كمثال على ذلك، وهي سيدة إيطالية ولدت لأسرة مسيحية كاثوليكية، ووفدت إلى مدينة درنة الليبية عام 1959م للعمل متطوعة في قسم الأطفال بمستشفى المدينة، قبل أن تتعرف على الحاج محمد عيله، أحد رجال الطريقة العيساوية، فتزوجت به وأسلمت، وسلكت الطريقة العيساوية على يديه.

وقد اعتنى شيخنا بالتأريخ للسيدة آلبا، والتفصيل في حياتها ومحطاتها المؤثرة، إلى حد أنه جعلها من أعلام الطريقة ضمن كتابه «أعلام الطريقة العيساوية»[1].

ومن تأثير هذه العناية بالمرأة العيساوية أن تلاميذه المباشرين خارج ليبيا جعلوا المرأة من أساسيات أعمالهم الدعوية العيساوية:

- في بريطانيا:

أسس تلميذه الشيخ محمد بن يحيى النينوي عديد الزوايا الخاصة بالنساء، وحرص على لقاء شيخات هذه الزوايا عند زيارة شيخه القطعاني إلى بريطانيا، حيث جمعه في مانشستر بثماني داعيات صوفيات، كل منهن تدير زاوية خاصة تحتضن العشرات من النساء، وتقدم هذه الزوايا «المساعدة للمحتاج سواء كان مسلما أو غيره من طعام ولباس واستشارات دينية وطبية واجتماعية وفتاوى شرعية واستضافة العلماء وسواها»[2]. وحرص شيخنا على الجلوس معهن لساعات يناقش قضايا معاصرة، مثل: كيف يعيش الصوفي مع مستجدات العصر ويواجه تحدياته؟ وما دور العلوم الحديثة في فهم نصوص الدين؟ خاصة أن هؤلاء الداعيات كن أكاديميات في تخصصات علمية دقيقة. ومن بين شيخات الزوايا العيساوية في بريطانيا اللاتي التقين شيخنا في تلك المناسبة، شيخة الزاوية العيساوية في مانشستر السيدة آمنة، وهي أستاذة في علوم القرآن الكريم، درست في سوريا وتحصلت على إجازات علمية من علمائها. والسيدة د. نورما هي رئيس قسم الأورام السرطانية في جامعة سكوتلند، والسيدة د. غزاله هي أستاذة في علم الأجنة الوراثية في جامعة ماتشستر، والسيدتان سعديه ورافعه هما محاميتان مشهورتان هناك، والسيدة صبحية وهي أستاذة علم الأحياء الدقيقة في جامعة تراتفورد،

(1) للتوسيع، تنظر ترجمة السيد آلبا، في: أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 265.

(2) رحلات أحمد القطعاني، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2018م، ص 58.

والسيدة د. تنزيله وهي شيخة زاوية مدينة أشدير وهي أستاذة في الوقت نفسه في جامعة ما نشستر، والسيدة فاطمة شيخة زاوية في مدينة بورتن، إضافة إلى معلمات ومحاسبات وطالبات جامعيات وربات بيوت[1].

- في تونس:

أسس تلميذه الشيخ المختار بن المختار دبية زاوية خاصة بالنساء في زاوية صفاقس العيساوية، وأجاز فيها السيدة سهيلة بنت محمد سعيد العيساوي، في 10 / 10 / 2020م. وهي سيدة مباركة صالحة، لا تفتر عن ذكر الله، تعد من أعلام الصوفيات في عصرها اليوم، لها نشاط منقطع النظير في توعية المرأة الصوفية، وخلق دور فاعل للمرأة العيساوية في تونس. لها جمع سنوي تقيمه في بيتها، بدعم من زوجها الصالح التقي السيد محمد علي كنّو، تقرأ مع مريديات الزاوية كتاب «الغوث»، وكتاب «الشيخ الكامل» لمولانا الشيخ القطعاني، وتدلهن على فضائل الأخلاق ومكارمها، سيما تربية الطفل وحسن التبعل وغيرها من أوصاف وسمات المرأة العيساوية.[2]

- في مصر:

يحرص الشيخ محمد رجب تمام على إقامة جمع أسبوعي للمرأة العيساوية في زاويته، زاوية الصف العيساوية في ضواحي القاهرة، تجتمع فيه النساء على قراءة الحزب وكتب شيخنا الشيخ القطعاني.[3]

---

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) إفادة من زوجي د. أسامة بن هامل نقلا عن فضيلة الشيخ المختار دبية، شيخ الطريقة العيساوية العام بالبلاد التونسية.

(3) إفادة من زوجي د. أسامة بن هامل نقلا عن فضيلة الشيخ محمد رجب تمام، شيخ زاوية الصف العيساوية.

الخاتمة

لم يكن مشروع الشيخ القطعاني مجرد استعادة للماضي، بل عملا رائدا لربط التراث بقضايا المرأة المعاصرة، والتنبيه على مركزية المرأة في التاريخ العيساوي، من كونها مادة في كتب التاريخ إلى عنصر فاعل وحركي في مشروعه التجديدي، مزج فيه بين التوثيق الأكاديمي والرؤية الإصلاحية.

لقد أثبت شيخنا أن التصوف، عندما يُقرأ بعيدا عن الجمود، ليس فقط متوافقا مع تمكين المرأة، بل قد يكون أداة لإعادة توضيح دورها في المجتمع، مضادا بذلك للرؤى التي تحاصر المرأة بين أطروحات متطرفة بوجهين: أطروحة جامدة تشدها إلى الخلف، وأخرى ليبرالية تدفع بها نحو التيه والاغتراب عن واقعها ووظائفها الطبيعية ودينها، ليقدم نموذجًا متصالحًا مع العصر.

كتاب: أعلام الطريقة العيساوية للشيخ أحمد القطعاني قراءة وعرض

د. عبد العزيز عموري

باحث في قضايا التاريخ الصوفي - المغرب

ملخص الورقة:

حاولنا من خلال هذا المقالة قراءة مضامين كتاب: أعلام الطريقة العيساوية للمؤرخ العلامة أحمد القطعاني، قراءة تركيبية لفصول ومحاور هذا الكتاب، وفق أربعة محاور أساسية. ويندرج هذا الكتاب ضمن سلسلة الدراسات والمؤلفات التي يصدرها مركز العلامة الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الصوفية بليبيا.

كلمات مفتاحية: التصوف، الطريقة العيساوية، ليبيا.

مقدمة

صدر هذا الكتاب للمؤرخ الشيخ أحمد القطعاني، سنة 2019 بعنوان: أعلام الطريقة العيساوية، عن دار النشر بشرى وكلثوم، يقع في 408 صفحة. استهله الشيخ بمقدمة عامة موضحا فيها حدود كتابه من حيث عدم شموليته لجميع أعلام هذه الطريقة العيساوية، وذلك راجع لطول عمر الطريقة (خمسة قرون متتالية) وكثرة الآخذين عنها وعن شيوخها، وبواعث اتجاهه للنبش في تاريخ الزمن الطويل لهذه الطريقة، حيث أجملها في افتقاد الخزانة التاريخية الصوفية لكتاب يؤرخ للمدرسة العيساوية الصوفية وخريجيها. وعن باقي محتويات الكتاب، فقد جعلها مؤرخنا في أربعين ترجمة، قبل أن يختتمه بسرد لمجموعة مصادر تاريخية تهم الطريقة العيساوية.

يعد هذا الكتاب إضافة علمية ونوعية ليس فقط للخزانة الليبية، بل للخزانة المغاربية عموما، لسد النقص الحاصل في تاريخ التصوف المغربي عامة، والطريقة العيساوية على وجه الخصوص، التي عمرت طويلا في الزمن التاريخي المغربي. وسنحاول من خلال هذه القراءة، التي نتشرف بتقديمها، أن نكشف من خلالها عن الأهمية التاريخية لهذا الكتاب كمدخل للحديث عن زاوية وطريقة اكتسبت مكانة مرموقة في السياق الصوفي المغربي، ولما كان هذا دافعنا من تسطير هذه القراءة، فقد جعلناها في أربعة محاور أساسية:

المحور الأول: على مستوى المضامين

تنبع أهمية الكتاب الذي بين أيدينا من كونه يضم تعريفا بأربعين علما ينتمون

للطريقة العيساوية، رتبهم المؤرخ القطعاني زمنيا، ذاكرا انتماءاتهم الجغرافية المشكلة من عشرة دول هي: المغرب، ليبيا، الجزائر، تونس، الشام، مصر، تركيا، أمريكا، إيطاليا، فرنسا. وهي محاولة من المؤلف للتأريخ للطريقة العيساوية من بوابة الشخصيات التي صنعت مجدها وشهرتها، وجعلتها تتبوأ مكانة مرموقة في المشهد الصوفي المغاربي، وضبط انتشارها وأسانيدها وامتداداتها الجغرافية، وهذا مع العلم أن هذه الطريقة التي عمرت لأكثر من خمسة قرون متتالية أكبر من أن تحصر في هذا العدد من الأعلام، والحال أن أكبر معوق اعترض الشيخ القطعاني، كما يقول هو نفسه في مقدمته(1)، إشكال المصادر التي قد تكون شحيحة، وحتى إن وجدت فهي قاصرة عن الإمساك بخيط تطور الطريقة العيساوية. ومع ذلك يظل الخليط البشري المنتمي للطريقة العيساوية أس الارتكاز في قوة التصوف العيساوي، وضامن استمرارها وانتشارها في المجتمعات التي احتضنت هؤلاء الأعلام.

وقد كان من الطبيعي أن يستهل مؤرخنا كتابه بترجمة مستفيضة لشيخ الطريقة(2)، باعتباره مؤسسها وبانيها(3)، وقد جاءت هذه الترجمة شكلا ومضمونا

---

(1) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، ط1، 2019م، ص 8

(2) المصدر السابق، ص 54

(3) – ترجم للشيخ الكامل محمد بن عيسى، شيخ الطريقة العيساوية، أكثر من مصدر تاريخي، منها:

– دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، ابن عسكر الشفشاوني.

– ممتع الأسماع في ذكر الجزولي والتباع ومالهما من الأتباع، محمد المهدي الفاسي.

– النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل سيدي محمد بن عيسى، أحمد=

تعبيرا أمينا عن الأهمية الكبيرة التي احتلها الشيخ سيدي محمد بن عيسى في الوسط الصوفي المغربي، في ظرفية تاريخية جد حرجة بالنسبة لتاريخ المغرب، قبل أن يخوض في حديث تحليلي حول شيوخ التربية الذين تتلمذ على يديهم وأخذ الإذن منهم، وسند الطريقة العيساوية، وتأسيسه لزاويته التي ستصبح منارة صوفية لم ينقطع توهجها منذ أن غرست جذورها في التربة المغربية، ثم العالمية بعد ذلك، بفضل تعاليم هذا الشيخ ونصائحه لمريديه وأتباعه، حيث كانت نبراسا

=المهدي الفاسي.
- ابتهاج القلوب بخبر الشيخ أبي المحاسن وشيخه المجدوب، عبد الرحمن الفاسي.
- سلوك الطريق الوارية في الشيخ والمريد والزاوية، محمد بن علي المنالي الزبادي.
- سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، محمد بن جعفر الكتاني.
- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، أحمد بن خالد الناصري.
- الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الاعلام، العباس بن إبراهيم التعارجي السملالي.
- إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، عبد الرحمان بن زيدان.
- رسالة مخطوطة في مناقب الشيخ الكامل، الغالي العمراني.
- الأنيس الجليل في طريقة ومناقب سيدي محمد بنعيسى القطب الكامل،أحمد الخليفي.
- الشيخ الكامل محمد بن عيسى، أحمد القطعاني.
- معلمة المغرب، عبد القادر سعود.

على الرغم من كثرة الكتب المناقبية التي تصدت لترجمة الشيخ الكامل، فإنها لم تخرج عن نطاق إبراز مكانته الصوفية وأهميته بين خريجي المدرسة الجزولية، ولهذا ظلت جوانب عديدة من سيرته يكتنفها الغموض، وتلك خاصية مشتركة بين كتب التراجم التي غالبا ما تغفل الجوانب الدنيوية في حياة الأشخاص، مركزة على أنشطته الدينية وحسب، مما يفرض على أي باحث في قضايا التاريخ الديني، تدعيمها بمصادر أخرى إذا ما أراد تكوين صورة شاملة عن هاته الشخصية الصوفية.

اهتدوا به في درب السلوك الصوفي.

على هذا النسق، سار الشيخ القطعاني في التعريف بالطريقة العيساوية، من خلال التطرق إلى الشيوخ المقربين من مؤسس الطريقة والذين أخذوا عنه السند وتتلمذوا على يديه، وكان من بينهم الشيخ يوسف الفجيجي[1]، أحد أعضاء مجلس العشرة الذي كان يقود الطريقة في سنواتها الأولى، ومعروف عنه، حسب ما وصلنا عن طريق صاحب «النور الشامل»، أنه كان يساعد سيدي محمد بن عيسى في تدبير شؤون الزاوية، من استقبال للمريدين وتوفير حاجياتهم، وهو الذي يشير إليه المهدي الغزال في «نوره»: «بكونه يتوفر على تقاييد مهمة، دوّن فيها كرامات شيخه»، وهي التي نقل عنها كثيرا، إلا أن هذه الكناشة مفقودة كغيرها من تقاييد عيساوية كثيرة لم يصل إلينا منها سوى اسمها.

ومن أقرب المقربين للشيخ الكامل ذكر المؤلف أيضا الشيخ أبو الروائن المحجوب[2]، صاحب البركة والكرامة، رئيس مجلس العشرة وأصغر أعضائه سنا[3]، فهو من أخص تلامذة الشيخ محمد بن عيسى بالنظر لقربه الكبير منه

(1) – ينظر النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل سيدي محمد بن عيسى، أحمد الغزال، مطبعة الصدق الخيرية، القاهرة، ط1، 1348هـ،، ص: 8، 13، 24.

(2) سماه ابن عسكر في دوحة الناشر «محمد « ينظر دوجة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشائخ القرن العاشر، ابن عسكر الشفشاوني، تحقيق محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ط2، 1976، ص79. وسماه الفاسي بـ « أبو العباس أحمد « ينظر ممتع الأسماع في ذكر الجزولي والتباع ولما لهما من الأتباع محمد المهدي االفاسي، تحقيق عبد الحي العمراوي، د.ن، 1989م، ص 109. وسماه محمد اليفراني بـ» أبي المحجوب « ينظر نزهة الحادي بأخبار القرن الحادي، محمد الصغير اليفرني، مكتبة الطالب، الرباط، د.ت. وراجع ايضا معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، مادة «أبو الروائن أحمد بن حسني»، 13/4462.

(3) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 71.

وحبه وإخلاصه إليه، وملازمته إياه لفترة طويلة، منذ أن لقيه إلى حين وفاته، إذ كان مكلفا بالإشراف على رعاية زوار الزاوية وضيوفها العابرين، وهو الدور الذي أهله لاحتلال مكانة متقدمة في تراتبية الطائفة، واعتبارا لمكانته تلك فقد احتل حيزا وافرا في الذاكرة العيساوية إلى وقتنا الراهن.

ومن الشخصيات الأخرى التي أتى على ذكرها المؤرخ صاحب الكتاب نجد الشيخ سيدي محمد بن عمر المختاري، يصفه المؤلف بكونه أكثر مريدي الشيخ الكامل نشاطا في نشر الطريقة وتعاليمها.

ولم يفت المؤرخ القطعاني الحديث عن وارث سر الشيخ الكامل سيدي الشيخ عيسى المهدي الابن البكر الوحيد لشيخ الطريقة، والذي يعتبر الحلقة الرابطة في سلسلة النسب الكاملي[1]، وقد نال شرف القيادة من بعده بالنظر لكونه كان فقيها تقيا ومربيا في الآن نفسه. وتتبع أهمية حديث مؤرخنا عن الشيخ عيسى المهدي، من منطلق أن كتب التراجم لم توف هذا الشيخ حقه رغم أهميته في سلسلة سند الطريقة، وتبوؤه لمنصب كبير في الهرم التنظيمي للزاوية العيساوية، إذ خلف والده في تسيير شؤونها وشؤون مريديها وأتباعها، وهي المهمة التي حقق فيها نجاحا باهرا بإسهامه في توطيد ركائز الطريقة ومد جدورها في مختلف فئات المجتمع، في ظرفية تاريخية جد حرجة، استعرضت تفاصيلها كتب تاريخ المغرب، سياسيا (الصراع السعدي الوطاسي)، واجتماعيا واقتصاديا (توالي سنوات المجاعة والأوبئة وما خلفته من مآسي لم يسلم منها لا البشر ولا الشجر).

وفضلا عما أورده المؤرخ القطعاني عن هذه الشخصية العيساوية الكبيرة، يمكن لي إضافة بعض المعطيات التي بدت لي مهمة في سياق تسليط الضوء على

(1) سلوك الطريق الوارية في الشيخ والمريد والزاوية، محمد المنالي الزبادي، م، خ، ع، الرباط رقم ك 247، ص 203.

هذه الشخصية العيساوية:

- القدرة الفائقة للشيخ عيسى المهدي في تسيير شؤون الطائفة، التي بلغت آنئذ شهرة متسعة الأطراف، وهذه القدرة راجعة بالأساس الى العناية التي لحقها من قبل أبيه، الذي تعهده بالتربية مذ كان صغيرا، ولعله بذلك كان يهيئه لتحمل المسؤولية الروحية من بعده.

- نشوء عيسى المهدي وترعرعه في أسرة دينية، متتبعا لخطوات والده في نهوضه وقيامه بتدريس العلوم الدينية، أكسبه رصيدا معرفيا كبيرا، استحق به أحقيته في الإدارة الروحية للزاوية والتصدر لدروس الوعظ والإرشاد والتي درج الشيخ الكامل على تنظيمها في رحاب زاويته، سواء عندما كانت في درب الفتيان بمدينة مكناسة الزيتون، أو عندما انتقل إلى خارج سور المدينة.

- تسلم المشيخة، جاء استجابة، أولا لمقتضيات أعراف الصوفية، وثانيا أنه بلغ حسب منطوق النص، مراتب عليا في مجال التصوف:» وقد فتح الله عليه بالولاية، وحصل منها الحظ الوافر «، وبقدر ما تدل هذه الأوصاف على علو مقامه في عالم الولاية، فإنها تحدد المواصفات التي على ضوئها استحق قيادة الزاوية.

يبدو إذن أن مؤهلات الشيخ عيسى المهدي كانت وراء استحقاقه هذا المنصب الروحي – مسؤولية قيادة الطريقة بعد أبيه - بكل ما يتطلبه هذا الأمر من كفاءة واقتدار، خاصة وأن الزاوية بلغت شأنا كبيرا في عهد والده، ولم يكن للشيخ عيسى المهدي أن يتفوق في مهمته بالاقتدار المشار إليه، لولا أنه تلقى المساعدة الكاملة من خواص أبيه المقربين الذين عاملوه معاملتهم لأبيه من قبل، حيث كان: «...معظما لأهل الخصوصية، من أصحاب أبيه، يُلاينهم، وينزلهم منازلهم، ولا يتعداهم في أمر من الأمور ....، منزلا عندهم منزلة شيخهم»، وبسبب العناية التي أحاطوه بها غدا هذا الشيخ أحد أقطاب التصوف في القرن 10هـ/ 16م، يشهد له عيساوة في مصادرهم الضنينة بمجهوداته في سبيل الوصول بطريقته إلى مستوى الاستجابة

لمتطلبات الظرفية التاريخية التي ظهرت فيها.

على هذا المنوال سار المؤرخ القطعاني في تخطيط ورقات كتابه، إذ يذكر أعلام الطريقة، وسندهم، ومشايخهم، وحياتهم، ومماتهم، وكراماتهم، ورتبهم ترتيبا زمنيا، وصولا إلى المؤلف[1]، لما لا والشيخ القطعاني تتلمذ وأخذ علي يد كبار الأشياخ في الطريقة بليبيا ومكناس مهد العيساوية ومنارتها العالية، ليأخذ الإذن من كبار شيوخها لتأسيس الزاوية العيساوية الأم بالقطر الليبي الشقيق في بداية ثمانينيات القرن الماضي[2]، ليرسم بذلك لهذه الطريقة خطا كرونولوجيا أماط اللثام عما غيب في كتب التاريخ عن هذه الطريقة وإشعاعها ودورها في الحياة الصوفية ليس فقط ببلاد المغرب بل في عموم أقطار المغرب العربي. هكذا نجد المؤلف القطعاني في كافة محاور الكتاب يستحضر إسهامات هؤلاء الشيوخ الأفذاذ من أجل الاحتفاء بمتعة قراءة تاريخ الطريقة العيساوية.

المحور الثاني: القيمة التاريخية والعلمية لكتاب المؤرخ أحمد القطعاني

لعل من بين البواعث التي دفعتنا إلى اختيار تقديم كتاب «أعلام الطريقة العيساوية» لصاحبه الصوفي الكبير الشيخ أحمد القطعاني[3] كإسهام منا في الكتاب

(1) أعني الشيخ القطعاني المؤرخ الذي نحتفي به في هذه القراءة، والذي كان له الباع الطويل في توطيد أركان الطريقة العيساوية في القطر الليبي.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 321

(3) – لهذا الشيخ عدة مؤلفات تؤرخ للطريقة العيساوية منها:

– الشيخ الكامل محمد بن عيسى.

– الغوث في اوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث.

– أعلام الطريقة العيساوية.

– الأربعون العيساوية.

– الإجازات العشر.

الجماعي الذي يعتزم مركز العلامة الشيخ أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الصوفية بليبيا تخصيصه لهذه الشخصية المحورية في تاريخ التصوف بالقطر الليبي، يمكن ذكر:

1 - القيمة التاريخية التي يتصف بها الكتاب، والتي تعود إلى المعلومات التي انفرد بها، ثم الكم الكبير من الأعلام المنتمية للطريقة العيساوية التي عمل المؤلف على إدراجها بين ثنايا هذا المصدر. بالإضافة إلى كون الكتاب – وهذا هو الأهم - يتمم ثغرات ونواقص الدراسات السابقة التي أنجزت حول هذه الطريقة الصوفية[1]، والتي كثيرا ما كانت تركز على شخصية الشيخ المؤسس، الشيخ الكامل سيدي محمد بن عيسى، من دون الحديث بإسهاب عن باقي مشايخ الطريقة، وذلك راجع لقلة المعلومات عنهم، إن لم نقل شحها، مع استثناءات طفيفة تتعلق بتوفر معلومات خاصة ببعض الشيوخ من قبيل أبي الرواين، والشيخ عيسى المهدي، كشخصيتين كان لهما تأثير كبير في الطائفة، قد يعادل في بعض الجوانب وزن الشيخ المؤسس ذاته.

من هذه الزاوية أعتبر الكتاب الذي بين أيدينا فاتحة أمل كبيرة من شأنها تتميم ما عجزنا وعجز عنه آخرون في توفير معطيات قمينة بالإمساك بخيط تطور الطريقة العيساوية، فضلا عن كون الشيخ القطعاني يعتبر صوت العيساويين من زاوية نظر تاريخية، من خلال سعيه الحثيث لنقل أخبار هذه الطريقة من العدم إلى العلن، وانتشالها من بؤرة النسيان إلى دائرة الضوء.

2 - شخصية صاحب الكتاب، والكتاب في حد ذاته، كمصدر يمكن إدراجه ضمن دائرة الكتابات العيساوية، ذات الفائدة المطلقة في وضع اليد على بعض

(1) - سبق لنا وأن تقدمنا بأطروحة دكتوراه في التاريخ بكلية الآداب - سايس بمدينة فاس المغربية سنة 2004، موضوعها التطور التاريخي للزاوية العيساوية منذ التأسيس إلى حدود القرن التاسع عشر.

القضايا التي لم يرد ذكرها في المضان التاريخية المغربية. وهذا الكتاب ينضاف إلى مصادر تاريخية سابقة تأتي في الدرجة نفسها من الأهمية بالنسبة لموضوع الطريقة العيساوية، طبعا مع بعض التفاوتات المصدرية، ومن بينها» النور الشامل لمناقب فحل الرجال الكامل»[1]، و«سلوك الطريق الوارية في الشيخ والمريد والزاوية»[2].

3 - كتاب «أعلام الطريقة العيساوية» جاء ليرتق ثغرة، كثيرا ما عانى منها الباحثون في مجال الدراسات التاريخية التي عنت بتتبع التصوف المغربي، وتحديدا من ولج غمار دراسة ما يصطلح عليه بـ:» التصوف الشعبي»، وليقدم خدمة جليلة لعموم الباحثين والمهتمين بقضايا التصوف المغربي خاصة، والمغاربي بشكل عام. والحال أن هذه الرغبة لم تكن بالأمر الهين، كما كشف عن ذلك المؤرخ القطعاني، بل جعلته يكابد الصعاب ويعاني الأمرين، في استقصاء المادة التاريخية، التي أتصور أنها كانت متناثرة بين المظان التاريخية، لتحقيق الهدف المنشود، ألا وهو الكتابة عن أربعين علما من أعلام الطريقة، من مختلف الفئات والأوضاع الاجتماعية الثقافية والفكرية، وحتى الجغرافية، وهو ما توفق فيه هذا المؤرخ، حيث جعلنا نمسك بخيط التطور التاريخي لهذه الطريقة الصوفية، ونفتح بابها على مصراعيه، لنطل من خلاله على من صنع مجدها، وجعلها علامة فارقة في تاريخ التصوف، ولنستكنه أساسيات تطورها زمنيا ومكانيا، وبشريا.

4 - بقي أن أشير، أن الكتاب الذي بين أيدينا، يمكن إدراجه ضمن جنس

(1) - لصاحبة أحمد المهدي الغزال الحميري (ت 1191هـ/1778م)، مطبعة الصدق الخيرية، 1348à/1929م.

(2) - لصاحبه المنالي الزبادي (ت 1209هـ)، مخطوط بالخزانة العامة الرباط، رقم ك.247. وقد تم تحقيق هذا المخطوط على يد عبد الحي اليملاحي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، 2012.

التراجم والأعلام، كحقل معرفي من حقول التاريخ الإنساني، اكتسبت أهميتها من كونها تتضمن تعاريف لشخصيات وأعلام من فقهاء ومتصوفة وأدباء، بما هم حلقات من التاريخ الحضاري العام في شتى أبعاده، لذلك شكلت هذه المؤلفات إحدى أهم روافد المعرفة التاريخية، خاصة وأنها تنقل للقارئ مجموعة أحداث ووقائع قد تكون مباشرة وقد تكون مضمرة بين ثنايا التراجم، وتكشف الغطاء عن مجموعة من معطيات ذات طبيعة اقتصادية واجتماعية وفكرية، كثيرا ما يتم تجاهلها في كتب التاريخ العام، هذا ناهيك عن تحديد السياقات التاريخية للعصور والفترات التي عاشها الأعلام، واستكناه ما عاشته من ظواهر وقضايا وتحولات.

المحور الثالث: جدوى دراسة الطريقة العيساوية وأعلامها:

ما جدوى أن يطرح باحث ما، اليوم، سؤال جدوى دراسة طريقة صوفية؟ قبل أن نتصدى للجواب عن هذا السؤال، يتعين علينا أولا الإشارة إلى أن الأمر ليس ترفا زائدا يحضر عند الباحث في قضايا التاريخ الصوفي بالمغرب، بل هو نتيجة للانغماس المتواصل في دراسة التاريخ والاحتكاك بمختلف قضاياه، حيث يفرض الأمر علينا الوقوف وقفة كل مرة وحين، وقد تأخذ المسألة راهنيتها كلما طرح بين أيدينا مؤلف جديد في مجال الدراسات التاريخية ذات الصلة بالطرق الصوفية، مثلما عليه الحال مع كتاب المؤرخ أحمد القطعاني، موضوع هذه القراءة.

وعلى هذا الأساس، يمكننا القول ان التناول الأكاديمي للطريقة العيساوية، يفيدنا في استرجاع الحديث عن:

أولا: التقسيمات الإجرائية التي وضعها الرواد الأوائل لتاريخ التصوف في المغرب، بدءا من النزعات الزهدية التي غطت مدة زمنية ليست بالهينة (امتدت من الفتح الإسلامي إلى حدود القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي)، وهي الفترة التي يقول المؤرخون أنها شهدت قطيعة مع النزعة الزهدية الفردانية، إلى نهج آخر موحد. ومعلوم أن المؤسسون الأوائل للطايفات والطرق الصوفية

الأولى قد تخرجوا من هذه المدرسة. وقد توج هذا المسار ببروز الطريقة الشاذلية التي نسخت ما قبلها من الطرق والأفكار والتوجهات والسلوكات، وغدت المهيمنة في عالم التصوف في المغرب (ابتداء من القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي)، فترة ظهور ما يعرف تاريخيا بالتجديد الجزولي والزروقي، ومعلوم أيضا أن الجزولية هي الأساس الروحي للطريقة العيساوية إبان التأسيس في القرن العاشر الهجري، الزمن الذي بدأ فيه نشاط العيساويين[1].

ثانيا: التعرف على طريقة صوفية استطاعت أن تفرض نفسها في المجتمع المغربي، بإسناد من قاعدة اجتماعية عريضة، أهلتها للحفاظ على وجودها واستمرارها في وسط صوفي يعج بالمنافسة الشديدة بين مكونات المشهد الصوفي العام بالمغرب، ومن تم تنشيط المجال الذي وجدت فيه روحيا وفكريا واجتماعيا.

وفي غمرة اهتمامنا بالموضوع، انهمكنا في إعادة ترتيب «أحجار الدومينو»، كيف لا وقد صرنا مقتنعين بأن الطريقة العيساوية، شكلت ومنذ تأسيسها في بداية القرن السادس عشر الميلادي القرن العاشر الهجري بمدينة مكناسة الزيتون، قوة روحية كبيرة في المجتمع المغربي، واستطاعت أن تصل بإشعاعها إلى بلدان مجاورة للمغرب: الجزائر، تونس، ليبيا، من خلال الفروع التي أسسها أتباعه ومريدوه.

إن لمن شأن كتاب الشيخ أحمد القطعاني أن يساهم إلى جانب باقي الدراسات التي أنجزت من ذي قبل، في رد الاعتبار لهذا المكون الصوفي، طريقة وزاوية، ظلت مغيبة من دائرة التأليف التاريخي، وهو وضع لا يتوافق البتة مع تلك الأدوار التي كانت تضطلع بها لفائدة مختلف الفئات الاجتماعية دينيا واجتماعيا، وفي مختلف المجالات الجغرافية التي وضعت فيها لبناتها.

(1) قراءة في كتاب التصوف والبدعة بالمغرب، طائفة العكاكزة لعبد الله نجمي، أحمد الوراث، مجلة المناهل، نوفمبر 2001م، منشورات وزارة الثقافة والاتصال بالمغرب، عدد مزدوج 64 - 65، ص 582 - 598.

المحور الرابع: في الحاجة إلى نفس أحمد القطعاني

دراسة المؤرخ أحمد القطعاني انضافت إلى دراسات تاريخية أنجزت حديثا عن هذه الطريقة، كل واحد فيها أدلى بدلوه، وقدم استنتاجات حولها، لكن الجديد في الموضوع أن ما ميز مؤرخنا أنه أخذنا للسفر عبر رحلة طويلة من زمن الطريقة العيساوية، رحلة كلها متعة ونبش في تضاريس طريقة صوفية أنتجت جيل ممتد في الزمن من الأعلام والشخصيات الصوفية المنتفعة ببركة شيوخ الطريقة، ولعمري إن هذا السفر وحده كاف ليضفي على مؤلفنا ميزة ما بعدها ميزة بالاعتماد على كثير من المصادر التي استقى منها المؤرخ الأخبار عن الأعلام التي وردت بين دفتي الكتاب، الذي أعتبره ليس مجرد إنتاج لكلام أكاديمي، بقدر ما هو تفصيل ما أحوج الكتابة الصوفية إليه في النفاذ إلى عمق الطريقة العيساوية ونهجها الصوفي، مع العلم أنه ثقل لا يطاق ولا يحتمل، ولا يدرك صعوبته سوى الباحثين في حقل التصوف، وبالنظر لهذا الثقل حق لمؤرخنا ولمؤلفه أن ينال مصاف العارفين بشؤون وقضايا الطريقة العيساوية وما تطرحه من إشكالات وأسئلة، خاصة لما يتعلق بتتبع خيط الشخصيات التي انتفعت ببركة شيوخ الطريقة.

إنها الشخصيات التي تميط اللثام على قدم هذه الطريقة ورسوخ شيوخها في عالم التصوف، واستقطابها لأنظار شيوخ كثر، منهم من عمل على نشر أسس ومبادئ النهج الصوفي العيساوي بالانتماء إلى الطريقة، ومنهم من اتخذ الشيخ الكامل واسطة في بلوغ مرتبة الولاية. المهم أن الكل استفاد من الصيت الذي بلغته الزاوية آنئذ، ومن ورع وتقوى شيخ شهير من مثل الشيخ محمد بن عيسى ووارث سره الشيخ عيسى المهدي.

لكن التجلي الرئيسي، الذي عزز قيمة من هذا الكتاب، ودفعنا إلى محاولة تقديمه للقراء إلى جانب ما أوردناه سابقا، كان هو تصديه لجانب ظل كثيرا ما ظل بعيدا عن التناول التاريخي عند الباحثين الذين خاضوا مغامرة البحث التاريخي في

شؤون وقضايا الطريقة العيساوية، ونعني به التأريخ لسلسلة شيوخ وأعلام الطريقة، بالنظر للندرة في أخبار الطريقة التي تشترك فيها المصادر التاريخية المغربية، والعيساويين أنفسهم، إذ من خلال الاطلاع على ما وصلنا من آثارهم، نقف على فراغ كبير على هذا الصعيد، وهو موقع لا يتوافق نهائيا مع تاريخ طريقة صوفية اضطلعت بأدوار جسيمة في تفعيل المجالات التي انتمت إليها، وسجلت حضورا بارزا في مختلف مناحي الحياة: روحيا، واجتماعيا، عبر مشاركتها في التخفيف من وطأة الندرة والكفاف الذي ميز كثير من العصور، ناهيك عن توفير ملاذات آمنة للناس في وقت كان الخوف من المجهول سيدا، الخوف الذي غدته كثرة الأزمات التي توالت على امتداد الخريطة المغربية، وجعلت الإنسان المغربي يتطلع إلى أي حماية حتى ولو كانت معنوية، ويعارك بشتى السبل للبقاء حيا.

لذا نبادر إلى القول، وبدون أدنى تردد، أن مؤرخنا مهد من خلال كتابه هذا السبيل أمام الباحثين للتغلب على نقص المادة المصدرية الخاصة بالبنية البشرية التي تصدت لإدارة الطريقة، وشيوخها البارزين الذين سحل لهم التاريخ حضورا متميزا، لذلك فكتاب» أعلام الطريقة العيساوية« إنما جاء ليسد فجوة من الفراغ في اخبار الطريقة ومنعرجاتها الحاسمة ونقاطها الغامضة، وليزيح بعض الغموض عن العيساويين وأخبارهم، الأقل تناولا في المضان، والأقل بحثا، وليضيف إلى الأبحاث السابقة ما غفلت عن تناوله، إما عجزا أو عدم رغبة. بالتالي يظل الكتاب خير معبر عن التاريخ العيساوي، وربما صدى للفعل التاريخي العيساوي في شموليته.

خاتمة:

ومجمل القول لابد من الاعتراف بأهمية وقيمة هذا العمل الرصين في سياق التناول التاريخي للطريقة العيساوية، والمتجسد في غني وتنوع المعلومات التي أوردها المؤرخ القطعاني عن هذه الطريقة العيساوية، التي استطاعت أن تنحت تجربة لها أصولها وقواعدها، ومارس شيوخها تأثيرا بالغا على عامة الناس، إذ غدت القناة التي صبت فيها مختلف شرائح المجتمع همومها ومآسيها، هذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن دور عيساوة كان مطلوبا لذاته، سواء في فترات الاستقرار السياسي، أو في اللحظات التي تراجعت فيها سلطة الدولة المركزية، وبهذا المعنى تحولت الطريقة وأعلامها من وعاء يشتمل على أشياء إلى بناء يحتمل معاني ويحمل دلالات.

ولم يكن لهذه الطريقة أن تحوز هذه المكانة لولا أنها اعتمدت على نهج صوفي قائم على المزاوجة بين «المحبة « كمبدأ، و»الحضرة» كسلوك صوفي، واستلهام ما هو مألوف في التصوف المغربي عامة، وابتداع أساليب تأطيرية تتناسب وطبيعة الوسط الحضري الذي احتضن الطريقة.

وإذا كانت باقي الدراسات التي تناولت بالدرس والتحليل السلوك الصوفي العيساوي قد ركزت على شخصية الشيخ المؤسس دون باقي المشايخ والأعلام، فإن المؤلف الجليل الشيخ أحمد القطعاني استطاع من خلال كتابه هذا الإجابة عن الكثير من الإشكالات، وسد العديد من الفجوات والثغرات، من خلال رحلته الزمنية في مسار تطور هذه الطريقة، ناقلا إلينا سلسلة المشايخ الذين أتوا من بعد الشيخ

المؤسس الشيخ سيدي محمد بن عيسى، ممن علا كعبهم في حياة هذه المؤسسة الصوفية. وقد سبق وأن أوضحنا أن أخبار الأعلام وأدوارهم تعاني من غياب كبير بين المتون التاريخية، وحتى ما كتب عنها إنما زاد من غموض تاريخ الطريقة وأخبار الشيوخ العيساويين.

فهل آن الأوان، بعد كتاب أعلام الطريقة العيساوية، لإعلان تاريخ عيساوي جديد ينشغل فيه المؤرخ بضبط سلسلة شيوخ هذه الطريقة، ومنحنيات تاريخها؟ وهل ستكون مناسبة أخرى لمحاولة تأريخية جديدة ومجددة، بعدما نجح أحمد القطعاني في تسطير خط زمني قمين بالكشف عن خصائص وسمات البنية البشرية التي تصدت للقيادة وإدارة الطريقة، ونشر المنهاج الصوفي العيساوي في المجتمع.

الشيء المؤكد أن كتاب الشيخ القطعاني سيساهم ولا شك في الإطلال على ما وراء الجدار في تجربة تاريخ هذا المركز الصوفي وتطوره.

تبث ببعض المصادر التي نقلت أخبار الطريقة العيساوية لشيخها سيدي محمد بن عيسى:

- **المصادر المخطوطة:**

- الإسماعيلي الحسني: رسالة مخطوطة في سيرة الشيخ محمد بن عيسى
- العمراني الحسني الفاسي محمد الحبيب بن محمد الغالي: رسالة مخطوطة في مناقب الشيخ الكامل، فرغ من تأليفه عام 1321هـ.
- الفاسي عبد الرحمان بن عبد القادر (ت 1096هـ/ 1685م): ابتهاج القلوب بخير الشيخ أبي المحاسن وشيخه المجدوب، م، خ، ع، الرباط رقم ك 326.
- الفاسي محمد المهدي: (ت 1109هـ / 1698م): تحفة أهل الصديقية بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية، م، خ، ع رقم 76، الرباط.
- المسعودي: نبراس الأنس على حزب غوث مكناس.

- المنالي الزبادي محمد بن علي (ت 1209هـ – 1794م): سلوك الطريق الوارية في الشيخ والمريد والزاوية، م، خ، ع، الرباط رقم ك 247.

- **المصادر المطبوعة:**

- الإدريسي الشيباني أحمد: **مصابيح البشرية في أنباء خير البرية**، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1987م.
- يوسف بن يحيى بن عيسى التادلي (ت 617هـ/ 1220م): **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط 1982م.
- داوود محمد: **تاريخ تطوان**، المجلد الثالث، المجلد السابع، المطبعة الملكية الرباط، 1990م، منشورات كلية الآداب الرباط 1962م، المطبعة المهدية تطوان.
- الدكالي محمد بن علي السلوي (ت 1364هـ – 1945م): **الإتحاف الوجيز**، تحقيق مصطفى بوشعراء، منشورات الخزانة الصبيحية بسلا، مطبعة المعارف الرباط، 1986م.
- ابن زيدان عبد الرحمان بن محمد العلوي المكناسي (ت 1365هـ/ 1946م): **إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، أربعة أجزاء، مطابع إيديال، الطبعة الثانية، 1990، الدار البيضاء.
- السملالي العباس بن إبراهيم المراكشي (ت 1378هـ/ 1958م): **الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الجزء الثالث والخامس والسادس الرباط 1976 م.
- الشفشاوني ابن عسكر (ت 986 هـ/1578م): **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، تحقيق: محمد حجي، 1976، الطبعة الثانية، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر سلسلة تراجم 1 الرباط 1976.

● ابن عيشون محمد بن محمد الشراط (ت 1109هـ/ 1697م): **الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس**، دراسة وتحقيق زهراء النظام، منشورات كلية الآداب الرباط، الطبعة الأولى 1999، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء.

● الغزال أحمد بن المهدي (ت 1191 هـ / 1178م): **النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل سيدي محمد بن عيسى**، الطبعة الأولى، مطبعة الصدق الخيرية، القاهرة 1348هـ.

● الفاسي محمد العربي بن أبي المحاسن يوسف (ت 1052هـ/1642م): **مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن**، طبعة حجرية بفاس 1324هـ/1906م.

● الفاسي محمد المهدي: (ت 1109هـ / 1698م): **ممتع الأسماع في ذكر الجزولي والتباع ومالهما من الأتباع**، تحقيق: عبد الحي العمراوي: 1989م.

● القادري محمد بن الطيب (ت 1187هـ – 1773م): **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني**: تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، الرباط، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر أربعة أجزاء سلسلة التراجم 3، (الجزء الأول) 1977، (الجزء الثاني) (1982)، (الجزء الثالث) 1986، (الجزء الرابع)، 1988م.

● **التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر**، تحقيق هاشم العلوي القاسمي، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت الطبعة الأولى 1983م.

● الكانوني محمد بن أحمد العبدي الأسفي: ت 1357هـ / 1938م): **آسفي وما إليه قديما وحديثا**، مطبعة المكتبة التجارية الكبرى، مصر 1934م.

● الكتاني بن جعفر بن إدريس (ت 1345هـ/ 1927م): **سلوة الأنفاس**

ومحادثة الأكياس فيمن أقبر من العلماء والصلحاء بمدينة فاس، مطبعة حجرية بفاس 1318هـ/1900م، ثلاثة أجزاء، مكتبة ابن سودة فاس.

- الناصري أحمد بن خالد السلوي (ت 1315هـ/1897م): **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق وتعليق ولدي المؤلف، جعفر الناصري ومحمد الناصري، الأجزاء 4 - 8، الطبعة الثانية الدار البيضاء، مطبعة دار الكتاب 1954م.
- اليفراني محمد الحاج الصغير بن محمد المراكشي (ت 1140هـ/1727 –1728م): **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**، مكتبة الطالب، الرباط، دون تاريخ.

- **الدراسات العربية:**

- الخليفي محمد : **الأنيس الجليل في طريقة ومناقب سيدي محمد بن عيسى القطب الكامل**، طنجة1990م.
- القطعاني أحمد سالم كريم:
- **الشيخ الكامل محمد بن عيسى**، ليبيا 1992م.
- **الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى**، مكتبة جمهورية مصر، القاهرة 1995م.
- **حراس العقيدة**، الطبعة الأولى 1999 ، نشر مكتبة النجاح طرابلس ليبيا .
- الشاذلي عبد اللطيف: **التصوف والمجتمع**، نماذج من القرن العاشر الهجري، منشورات جامعة الحسن الثاني، مطابع سلا، سلا 1989م.
- لوطورنو روجيه: **فاس قبل الحماية**، ترجمة محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988م.
- الملحوني عبد الرحمان: **الحكايات الشعبية إشراقات من أدب السلوك**، الجزء الأول، 1997م، مراكش،

- الوراث أحمد:
- **الأولياء ودورهم الاجتماعي والسياسي في المغرب خلال القرن 16م**، دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، 1988م، مرقونة بكلية الآداب فاس.
- **الأولياء والمتصوفة ودورهم الاجتماعي والسياسي في المغرب خلال القرن 17 - 18م**، أطروحة دولة في التاريخ مرقونة 1998، كلية الآداب عين الشق، الدار البيضاء.
- الطريقة الجزولية، **التصوف والشرف والسلطة في المغرب الحديث**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2010.
- عبد القادر سعود: مادة: **الفهدي أبو عبد الله** «، معلمة المغرب، 19 /6545، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا.
- أحمد الوارث: مادة: « **التباع** «، معلمة المغرب، 7 /2256، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا.
- عبد الله نجمي: مادة: « **أبو الرواين أحمد بن حسني** «، معلمة المغرب، 13 /4462، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا.
- محمد حجي: مادة «**احمد الحارثي السفياني**»، معلمة المغرب، ج 10/3275، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، سلا.
- احمد الوارث: مادة « **الصغير السهلي** «، معلمة المغرب، ج 15/514، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا.
- **الدراسات الأجنبية:**

- Déppond et Coppolni et Xavier, Alger, 1897. Confréries religieus-es Musulmanes.
- Doutté (Edmond) , imp.. Martin frères. 1900 les aissaouas à tle-

mcen.

- Brunel (René), Essai sur la confrérie des Aissaouas, Paris, librairie orientaliste, Paul Guenther.

- « La hadra des ISAWA, Cérémonie religieuse où spectacle » , Annuaire de l'Afrique du Nord, XXIII, 1984.

- Delens André: « la fête des Aissaouas à Meknès ». Revue France Maroc, Janvier 1918.

- Drague George: « A propos des Aissaouas ». Revue Afrique - Asie, 1960. 99 - Dupac Jule: « Les légendes de Sidi Aissa Patron des Aissaouas ». Revue France Maroc, Mars 1925.

- Lemanski: « Hypnotisme et Aissaouas ». Revue tunisienne, Organe de l'institut de Carthage, Tome V, N° 17 - 1898.

- Prosper Ricard:« le Mouloud à Fès» ,Revue France Maroc Mars 1917.

- Rinn (louis): Marabout et khouan, Alger, 1884.

- Paquignon (Paul): « le Mouloud au Maroc, Note sur les Aissaouas et les Hamadcha », Revue Monde Musulman, 1911

- Davase (Jules): Les Aissaouas où les charmeurs de serpents ,1897

- Déppond octave et Coppolani (X): les confréries religieuses musulmanes, Alger, 187

العلامة القطعاني رحلة الجمال العيساوي في عالم الدعوة الإسلامية

د. محمد بن يحيى النينوي

عميد جامعة المدينة - اتلانتا

ملخص

تقدم هذه المقالة دراسة تحليلية لرؤية الشيخ أحمد القطعاني في الدعوة الإسلامية، التي جمعت بين العمق الصوفي والواقعية العملية، من خلال منهجٍ قائم على «الجمال والمحبة» كأساس لخطاب دعوي معاصر يتجاوز الثنائيات التقليدية كالروح والمادة، والتراث والحداثة. وتستند المقالة إلى منهجية علمية تعتمد على تحليل أفكار شيخنا القطعاني المُوثّقة في مؤلفاته ومحاضراته، مع إثرائها بشهادات مباشرة مني، لكوني تشرفت باستضافته ورافقته في العديد من رحلاته الدعوية، لتعزيز الجوانب التطبيقية لرؤيته ضمن الواقع المعاصر.

كما تبرز المقالة إسهامات شيخنا في إحياء معاني التصوف كمنهجٍ حضاري قادرٍ على مواجهة تحديات العولمة، عبر الربط بين التربية الروحية والبناء العلمي، مع نقدٍ جذري للمؤسسات الدينية الرسمية التي تكرّس الجمود الفكري. كما تتناول دعوته لتحويل الزوايا الصوفية إلى مراكز تعليمية تفاعليٍ، ودوره في تعزيز الحوار مع النخب الأكاديمية.

وسعت هذه المقالة إلى الجمع بين التحليل الأكاديمي والشهادة الميدانية، لإضفاء جانب استثنائي على محتواها، خاصة مع ندرة الدراسات التي تتناول تجارب

الدعاة الصوفية المعاصرة بتفصيل عملي. ولذا اعتبر هذه المقالة مهمة لأنها تطرح نموذج دعوي متكامل يُقدّم إجابات عملية لأزمات الأمة الفكرية والحضارية، مع التأكيد على ضرورة مراجعة المناهج الدعوية السائدة.

كلمات مفتاحية: القطعاني، الجمال والترغيب، الدعوة الإسلامية، التصوف، الحوار الحضاري.

جهوده الدعوة الإسلامية وكيفية النهوض بها:

يُعد شيخنا الشيخ أحمد القطعاني، أحد أبرز الدعاة الذين حملوا همَّ الدعوة الإسلامية في العصر الحديث، ورأوا في نهضتها سبيلا لإنقاذ الأمة من واقع التخلف الذي تعيشه. وقد تميزت رؤيته الدعوية بالعمق والشمول، فلم تكن خطاب وعظي تقليدي، بل اتخذت طابعا تحليليا نقديا لواقع الدعوة ومؤسساتها، مع تقديم رؤية تجديدية تستلهم منهج النبوة في بناء الإنسان والمجتمع.

انطلق شيخنا في مشروعه الدعوي من إدراكٍ عميق لأزمة الخطاب الإسلامي المعاصر المفتقد لجوهر الدعوة الإسلامية الذي جعلها في عصورها الأولى قادرة على اختراق الحضارات واجتذاب الناس بقوة الحال قبل المقال، حيث لاحظ أن الخطاب الدعوي السائد الآن ركز على الجانب الوعظي والإلقاء النظري، بينما أهمل الجانب التطبيقي الذي يجسد القيم الإسلامية في واقع الحياة، فتحول إلى شعارات مجردة تفتقر إلى المصداقية التي تفرضها الحالة الحضارية للأمة، وهو ما عبّر عنه بقوله: «سر نجاح الدعوة يكمن في نجاح من اعتنقها وعمل بها»[1]، فالمشكلة كما يشخصها ليست في نقص الجهود الدعوية أو قلة الدعاة، بل في الفجوة الواسعة بين المبادئ المُعلنة والواقع المُعاش، مما يضعف قدرة الدعوة على الإقناع المستمد من واقع الممارسة.

---

(1) اكذوبة الدعوة للإسلام، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2018م، ص 27.

لم يكن نقد الشيخ القطعاني للواقع الدعوي من زاوية الطرح النظري المجرد، بل قام على تحليلٍ موضوعيٍ لواقع الأمة الإسلامية بمختلف أبعاده السياسية والاقتصادية والعلمية، حيث أشار إلى أن تراجع المسلمين عن ريادة الحضارة البشرية، وتخلفهم في مجالات الصناعة والزراعة والبحث العلمي، يشكل عائقا رئيسيا أمام قبول الدعوة من قبل الآخرين، فالعالم الذي ينظر إلى دول الإسلام لا يجد فيها سوى نماذج للفقر والاستبداد والتخلف، بينما تقدم له الدعوة على أنها الحل المثالي لمشكلات البشرية، وهو تناقض يدفع الناس إلى التشكيك في جدوى الإسلام نفسه، وهو ما عبّر عنه في قوله: «ينظر من ندعوهم إلى الاسلام إلى هذا التخلف ويقولون: نحترم كل ما تقولون عن دينكم وقيمه ومبادئه ولكننا لا نرى أثر ذلك عليكم في أي صعيد ونحن نحتاج مصانعا ومزارعا وعلوما لنطعم أولادنا وليس عندكم من ذلك شيء فالمعذرة أن صممنا آذاننا عن دعوتكم»[1].

ومن هنا كانت رؤيته تركز على ضرورة الربط الجوهري بين الدعوة والبناء الحضاري، فهو يرى أن الدين ليس ممارسات فحسب، بل هو مشروع متكامل لتحقيق التوازن بين حاجات الروح والمادة، بين العبادة والعمران، بين الأخلاق والقوة.

اعتمد الشيخ القطعاني في تشخيصه لواقع الدعوة على منهجيةٍ تاريخيةٍ تستعيد نموذج الدعوة النبوية الأولى، حيث لاحظ أن سرّ نجاح سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم في إقناع الناس بدعوته لم يكن في بلاغة الخطاب وحده، بل في قدرته على صياغة نموذجٍ مجتمعيٍ متميزٍ يجسد القيم الإسلامية في الواقع، فلم يكن الصحابة مجرد حَمَلةٍ لفكرةٍ نظرية، بل تحولوا إلى نماذج حيةٍ للإنسان الكامل الذي يجمع بين الإيمان العميق والعمل المنتج، وهو ما أهّلهم ليكونوا سفراءً للإسلام إلى الأمم الأخرى، حيث يقول: «التربية النموذجية المتكاملة التي لا تفريط فيها

(1) خصائص السيرة النبوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2007م، ص 6.

ولا إفراط أهلت هؤلاء الصفوة السابقة لتكوين نواة مجتمع مثالي صار مقنعا لكل صديق وعدو»[1]. وهذا الاستدعاء التاريخي لم يكن هدفه التكرار، بل وضع معايير واضحة للدعوة المعاصرة، تؤكد أن الإصلاح الحقيقي يبدأ بإعداد الأفراد الذين يحملون مشروعا حضاريا متكاملا، قادرا على تقديم إجابات عملية لمشكلات العصر.

واجه الشيخ القطعاني إشكالية منهجية في الخطاب الدعوي السائد، تتمثل في التركيز على ما وصفه بالدعوة «من الأسفل إلى الأعلى»، حيث يوجه الخطاب إلى عامة الناس بينما تبقى النخب الثقافية والعلمية بعيدة عن التأثر به، وهو ما رأى فيه اختلالا في فهم طبيعة الدعوة التي تحتاج – لكي تكون مؤثرة – إلى أن تبدأ من الفئات القادرة على صناعة التغيير الحضاري، فالدعوة وفقا رؤيته يجب أن تكون «من الأعلى إلى الأسفل»، لأن الأمي الجاهل أو الفقير المعدم لا يملكان مقومات الإقناع التي تدفع النخب المثقفة أو أصحاب الثروات إلى اتباعهم، كما يقول: «لا يعقل أن يدعو الأمي الجاهل أستاذ الجامعة ليكون أميا مثله، ولا الفقير الجائع صاحب أموال ليجوع ويعطش ويعرى بجواره فلا مزية عند هذين المثالين الداعيين تقنع المثالين المدعوين بالاقتداء بهما والاستجابة لهما»[2]. وهذا الطرح يضع مسؤولية كبيرة على عاتق النخبة المسلمة التي يجب أن تتحول إلى نموذجٍ يُحتذى في العلم والأخلاق والنجاح الحضاري، بحيث تصبح الدعوة جزءا من حركة حياتها العملية، لا مجرد نشاطٍ جانبيٍ منفصلٍ عن واقعها.

لم يقتصر تحليل الشيخ القطعاني على الجوانب النظرية، بل قدّم قراءة إحصائية دقيقة لواقع الدول الإسلامية مقارنة بدولٍ أخرى، وعلى الرغم من اتساع مساحة الاحصائيات التي انفرد بسردها في سياقات تحليله لواقع الدعوة في لفتة رائدة

(1) نفس المصدر، ص 1.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

لعمق القراءة، إلا أنه ساق نموذجا تعمد فيه إخجال واقع الدعوة الإسلامية في العالم العربي، بأن ضرب مثالا بإسرائيل، كونها قامت على أساس ديني كما تدعي، فقد استثمر هذا الكيان في التعليم والبحث العلمي بشكلٍ هائل، حتى أنه ينفق على تعليم الفرد الواحد 11200 دولار سنويا بينما ينفق العرب مجتمعين 110 دولار فقط على الفرد سنويا، ما أدى إلى فجوة هائلة في الإنتاج العلمي والتقني العربي، ففي مقابل وصول انفاق إسرائيل في مجال البحث العلمي إلى 120 مليار دولار عام 2006م انفقت الدول العربية مجتمعة 700 مليون دولار في ذات العام[1].

هذه المقارنة الصادمة لم يكن هدفها إشاعة اليأس والإحباط، بل التنبيه إلى أن التخلي عن الاستثمار في العلم والصناعة لهما انعكاس مباشر على الجوهر الحضاري للإسلام الذي يقوم على عبادة العمران، وأن تخلف المسلمين اليوم ليس قدرا محتوما، بل نتيجةً لسياسات خاطئة تناقض روح الإسلام الذي يحث على طلب العلم وإتقان العمل.

أما على الصعيد الاقتصادي، فقد كشف الشيخ القطعاني عن تناقضٍ صارخٍ بين الثروات الهائلة التي تمتلكها الدول الإسلامية وبين واقع الفقر المدقع الذي تعيشه شعوبها، حيث أشار إلى أن الديون المتراكمة على هذه الدول، وعدم قدرتها على توفير الحد الأدنى من الحياة الكريمة للمواطن المسلم، يشكلان عائقا أمام قبول الدعوة، فلن ينصت أحد لخطاب دعوي من جهة أهلها يعانون الجوع والمرض، إذ «ينظر من ندعوهم إلى الإسلام إلى هذا التخلف ويقولون: نحترم كل ما تقولون عن دينكم وقيمه ومبادئه ولكننا لا نرى أثر ذلك عليكم في أي صعيد ونحن نحتاج مصانع ومزارع وعلوما لنطعم أولادنا وليس عندكم من ذلك شيء فالمعذرة أن صممنا آذاننا عن دعوتكم»[2]، وليس الطرح انسياق وراء المادية الحديثة، بل تأكيدا

(1) اكذوبة الدعوة للإسلام، مصدر سابق، ص 29.

(2) خصائص السيرة، مصد ر سابق، 6

على أن الإسلام دين شامل لا فصل فيه بين المادة والروح، وأن الفقر والتخلف ليسا من مقومات الإسلام، بل هما نتاج لسوء تطبيقه وانحراف عن منهجه المتوازن.

في مواجهة هذه الإشكاليات، قدّم الشيخ القطعاني رؤيته التجديدية القائمة على ما سمّاه بـ «المنهج الأمثل» الذي يجمع بين عنصري التربية والتعليم، كأساسٍ لنهضة الدعوة الإسلامية، حيث رأى أن التربية هي التي تتكفل ببناء الجانب المعنوي للإنسان عبر تعميق الإيمان، وترسيخ القيم الأخلاقية، وتنمية الشعور بالمسؤولية الاجتماعية من خلال الزكاة والصدقات والإحسان إلى الفقراء، بينما يتكفل التعليم ببناء الجانب المادي عبر تطوير العلوم والصناعات وبناء الاقتصاد القوي القادر على تحقيق الاكتفاء الذاتي للأمة[1]، فقد كان هذين «العنصران المتكاملان هما جوهر الفكر الدعوى في المجتمع الاسلامي وقد شكلا الأساس في دعوة اسلامية حية تعطى صورة صادقة مشرقة لكل من أراد أن يعرف عن الاسلام أو يعتنقه فدخل الناس في دين الله أفواجا»[2].

لقد استند الشيخ القطعاني في بناء هذا المنهج إلى رؤيةٍ صوفيةٍ عميقةٍ تجعل من «مقام الإحسان»، الذي هو أعلى مراتب الدين بعد الإسلام والإيمان، المنطلقَ لفهم كل العلوم الشرعية وتجديدها، حيث اعتبر أن التربية التي تقوم عليها الطرق الصوفية ليست غايةً في ذاتها، بل هي سبيل لتحقيق الفهم العميق للإسلام الذي يتجلى في السلوك الحضاري المتوازن، فالتصوف في رؤيته ليس انعزالا عن العالم، بل تفعيل لروح الإحسان في كل مجالات الحياة، مما يجعله قادرا على إنتاج نموذجٍ إنسانٍ متكاملٍ يجمع بين إصلاح القلب وإصلاح الكون، وهذا الربط بين التصوف والدعوة الحضارية يُعدّ سمة فريدةً في فكر الشيخ القطعاني، حيث استطاع أن يقدّم قراءة معاصرةً للتراث الصوفي تربطه بواقع الأمة ومشكلاتها، بعيدا عن

(1) نفس المصدر، ص 3.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

الجمود الذي طبع بعض الاتجاهات الصوفية، أو القطيعة التي دعت إليها بعض التيارات السلفية[1].

وواجه الشيخ القطعاني في مشروعه الدعوي إشكاليةً كبرى تتعلق بالمؤسسات الدينية الرسمية، التي رأى أنها تكرّس الجمود الفكري عبر الاكتفاء بدراسة الكتب التراثية دون تمحيصٍ أو تجديد، حيث انتقد تحويل بعض الآراء الفقهية، التي تنطلق من اجتهادات العلماء القابلة للصواب والخطأ، إلى نصوصٍ تبلغ حجيتها مبلغا كبيرا، ما أدى إلى انفصال الخطاب الديني عن هموم العصر، وفقدان القدرة على تقديم حلولٍ لمشكلات الواقع المعقدة، ولم يكن نقده للمؤسسات التعليمية الدينية لمجرد النقد، فهو أحد من تخرّج فيها على يد أساتذته في ليبيا، لكنه دعوة إلى إصلاحها عبر دمج المنهجين التربوي والتعليمي، بحيث لا تنفصل دراسة العلوم الشرعية عن العلوم العصرية، ولا تهمل التربية الروحية والأخلاقية لصالح التلقين النظري الجاف[2].

أسلوبه ومنهجه الدعوي ووسائله

كما سبقت الإشارة فأسلوب شيخنا القطعاني في مجال الدعوة الإسلامية تجمع بين عمق الروح والرحابة الإنسانية، منطلقا من رؤيةٍ تؤسس لفهم جديد لعلاقة الداعية بمدعويه، قائم على الدعوة بالحسنى لترسيخ معاني المحبة والجمال.

---

(1) هذه الرؤية الخاصة بفهم الشيخ القطعاني للتصوف بثها في كل دروسه ومحاضراته، وفي كتبه ورسائله، فلا يكاد تخلو منها مناسبة مرتبطة به، وقد شاهدت وسمعت هذا منه أثناء زياراته الدعوية التي استضفته فيها في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وجنوب أفريقيا.

(2) لقد ضمّن تجربته في تطبيق هذا منهجه التعليمي هذا في كتابه «برقمة عند الوكن» الذي دوّن فيه تفاصيل تأسيسه لمعهد الصحابة للعلوم الشرعية، بمدينة درنة الليبية، وإدارته له وإشرافه على تنفيذ منهجه، فلينظر لمن أراد المزيد.

وبمعنى أوضح فأسلوبه في الدعوة هو أسلوب «الترغيب»، وهو ما يصرّح به عندما يشرح يشير أساليب الدعوة في الوسط الدعوي، ويوضح أنها ثلاثة أساليب لا رابع لها، وهي:

1 - أسلوب الجلال، ويُعرف بـ«الترهيب».

2 - أسلوب الجمال، ويُعرف بـ «الترغيب».

3 - أسلوب المزج بينهما، أي الجمع بين «الترهيب» و«الترغيب».

ويزيد في شرح هذه الأساليب بقوله «فالجلال هو التخويف بذكر النار والعذاب والجمال هو التشويق بذكر الجنة والثواب»، محددا منهجه وأسلوبه من بينها في قوله: «وأنا أسير على درب أشياخي الكرام فلم ولا ولن أخرج عن الجمال ما حييت»[1]، مُستلهما ذلك من الفكر العيساوي، خاصة وأنه شيخ الطريقة العيساوية العام، ويعمق ذلك أكثر بالتأكيد أنه أسلوب يمثل امتداد لروح الإسلام السمحة التي تجلّت في خطاب رب العالمين لحضرة النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: (وَمَا أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ) [سورة الأنبياء: 107].

لم يترك شيخنا القطعاني اختياره دون توضيح أصوله، ففي الكثير من كتبه عبر عن أنه نتاج لعمق مبدأ «المحبة» في الطريقة العيساوية كإطار يحكم العلاقة بين العبد وربه، وبين الإنسان وأخيه، بل ومع الكون كله. ويصف الشيخ القطعاني الطريقة العيساوية بأنها «مدرسة حب وجمال»، ويوضح بأن المحبة والجمال خاصيتين متلازمتين تشكلان جوهر المنهج التربوي والسلوكي لأتباعها، حيث تُوجَّه الجهود نحو ترسيخ حب الله ورسوله وأوليائه والصالحين، وحب الخلق جميعا، وحتى حب الطبيعة بكل مكوناتها، في مقابل نفي منطق الكراهية أو الإقصاء[2].

(1) لقاء أجرته معه قناة الجزيرة الفضائية، يوم 28/ 12/ 2009م.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 35.

هذا الحب الشامل في منهج شيخنا ليس مجرد مشاعر بل أسلوب حياةٍ يتبدى في السلوك اليومي بتحويل الأوراد من أذكارٍ منطوقة إلى واقع يُنتج الفعل الإيجابي في المجتمع، وهو ما تجلى في تصنيفه لـ»المحبة«[1] وردا أساسيا من أوراد الطريقة العيساوية كأداة محورية عليها مدار كل الأوراد الأخرى لتعميق الصلة مع الله، ولتتعكس في التواصل والتعامل الإنساني الرحيم مع الآخرين.

ولتأكيد هذا المنهج وتعزيزه، يوضح شيخنا بأنه امتداد لخصائص الطريقة العيساوية التي عرّفها بأنها «طريقة جمالية المشرب»، ونقل في ذلك أقوالا للشيخ الكامل محمد بن عيسى، مؤسس الطريقة العيساوية، ومنها قوله: «طريقتنا تعتمد على المحبة والصفاء، محبة جدي صلى الله عليه وآله وسلم وصفاء القلوب، فلا تتظلم منها نفوس أصحابها أبدا والمحبة شعار دائم لمن أراد أن ينعم بأنعم الله في الدارين»[2]، وقوله «الحب لا ميزان له وكل لغة تكذب إلا لغة القلوب، وإذا أحببت فاستفت قلبك، وإذا أحسست بالبغض والكراهية فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم فنحن قوم لا نكره أحدا والكراهية ليست من شيمتنا وطبيعتنا»[3]. فالمنهج العيساوي يقوم على تقديم الشكر على الصبر، والعفو على الانتقام، والفرح على الحزن، والنصيحة الهادئة على الإيذاء بالقول أو الفعل، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يرفض تكفير أيِّ مسلمٍ مهما بلغ تقصيره، في إشارة إلى أن الإقصاء والتبديع ليسا من أدوات الإصلاح في منطق الدعوة العيساوية بالجمال[4].

والمُلاحظ أن ورد «المحبة» لم يكن مجرد إضافة نظرية، بل لتحويله إلى

(1) عن ورد المحبة، ينظر: الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2017م، ص 167.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 33.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(4) نفس المصدر، ص 34.

ممارسات عملية تجعل من الطريقة العيساوية منصةً للتفاعل الإيجابي مع المجتمع، فـ«المحبة» وإن خصص لها صفحات في كتابه «الغوث» إلا أننا نجدها في تضاعيف كل الأوراد الأخرى، ما يعني أنها ورد جامع يحول كل أوراد الطريقة من مستوى الذكر إلى أدوات لبناء الشخصية المتوازنة التي تخدم محيطها، فهو ليس من أوراد المقال بل الحال، وبشكل أوضح ليس من أوراد «الذكر» بل من أوراد «التذكير» يحول المسلم إلى داعية يشارك في حل مشكلات مجتمعه.

في المقابل، لم يُغفل شيخنا القطعاني الحاجة إلى التوازن في فهم منهج الجمال، فرفضه تصوير الله تعالى كمنتقم ينتظر زلات العباد ليعاقبهم، واعتباره ذلك تشويه لصفة الرحمة التي هي أوسع أبوابه سبحانه، هو بذلك لا ينفي معاني العقاب والثواب، بل ينبه على فلسفتها العميقة، فالتركيز على الوعيد دون الوعد، وعلى الخوف دون الرجاء، يُفقد الدعوةَ توازنها الشرعي، ويحوِّل الدينَ إلى عبء نفسيٍ ثقيل بدلا من أن يكون مصدرا للأمل والطمأنينة، فيقول «الذي أدعو إليه أن نرتقي بمشاعر المؤمن ليعبد الله كأنه يراه فإن لم يكن يراه فإن الله يراه، وأن نعمق مشاعر الحب والوداد بينه وبين مولاه سبحانه بذكر رحمته ونعمه على عبده، قال صلى الله عليه وسلم: « أحبوا الله لما يغدوكم به من نعم « ونكف عن إرعابه وتهديده بمصير أسود ما فتئ ينتظره فقد جاء في الحديث القدسي قول الله تعالى (أنا عند ظن عبدي بي)، وفي الحديث الشريف: «لا يموتن أحدكم إلا وهو حسن الظن بالله»، ويتساءل «ألا يكفي المسلمين سواد ونار حياتهم الدنيا من فقر وجوع وجهل وأمية وشقاء وتخلف وأمراض وتشتت وحروب أهلية واستبداد أنظمة وفساد أجهزة واحتلال لمقدساتهم لنزيدهم سواد ونار حياتهم الآخرة، وكأنهم خلقوا دون أمم العالم لعذاب الدنيا والآخرة معا؟!»[1]، فحسن الظن بالله، في رؤيته، هو المدخل الحقيقي لعبادةٍ متكاملة تقوم على الرجاء كفاء الخوف، وعلى الرغبة من أجل

(1) لقاء أجرته قناة الجزيرة الفضائية مع الشيخ أحمد القطعاني في28/ 12/ 2009م.

القرب لا للهرب من العقاب، ما يعيد تشكيل الوعي الديني للمسلم، فيصبح الدافع للأعمال الصالحة هو حب الله وشكر نعمه، لا الخوف من العقاب.

وبالمختصر فمنهج شيخنا القطعاني الدعوي يقوم أساسا على إعادة الروح إلى الدعوة الإسلامية عبر استعادة البُعد الجمالي الذي جعل الإسلامَ مقبولا لدى مختلف الشعوب، وهذا ما يفسر تركيزه على أن تكون الدعوة مقنعة بالحال قبل المقال، حيث يرى أن انحطاط الأمة الحضاري هو العائق الأكبر أمام تقبل الآخرين للإسلام، بينما كانت النواة المجتمعية المثالية التي أسسها النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة هي التي أقنعت حتى الأعداء بصدق الرسالة.

وبالفعل فالدعوة اليوم تحتاج، في زمن تشابكت فيه الثقافات، إلى لغةٍ عالميةٍ تقوم على الحوار لا الإقصاء، وعلى تقديم نموذجٍ إنسانيٍ يُبرز جمالَ الإسلام قبل أن يُدافع عن حقائقه، ولهذا فمنهج شيخنا يعيد الاعتبار للبُعد الروحي في الدين دون إغفال العقلاني، وللرحمة دون تناسي العدل، وللترغيب دون الترهيب في معاني التخويف، في توازن دقيق يجعل من الدعوة بالجمال فلسفة متكاملة لإنقاذ الإنسان من براثن اليأس، وإعادته إلى حياض الأمل بالله.

ثالثا/ الرحلات والزيارات الدعوية للشيخ القطعاني:

كانت رحلات شيخنا القطعاني الدعوية انعكاسا حيا لرؤيته التجديدية التي جمعت بين العمق الصوفي والواقعية العملية، فلم تكن مجرد زيارات عابرة أو خطابات مؤقتة، بل شكلت محطات استراتيجية لبناء جسور بين الإسلام وقضايا العصر، وبين التراث الصوفي والاحتياجات المعاصرة.

طاف شيخنا القطعاني، كما نرى ذلك في رحلاته التي دونها في كتابه «رحلات أحمد القطعاني»، عديد الدول من أوروبا إلى أمريكا، ومن أفريقيا إلى العالم العربي، حاملا معه منهجا دعويا فريدا قائما على «الحب والجمال»، ومصححا مسارات

الدعوة التقليدية، وراصدا مواطن الخلل في واقع العمل الإسلامي، ومقدما حلولا عملية تعتمد على فهم عميق لطبيعة المجتمعات التي زارها.

وفي فرنسا، وقف شيخنا القطعاني في مسجد باريس الكبير، أكبر مؤسسة إسلامية في البلاد، مشيدا بدوره في جمع المسلمين وتنظيم الأنشطة الدينية، لكنه في الوقت نفسه لم يغفل عن توجيه النقد البناء لأنشطته، خاصة في غياب «البعد الدعوي لغير المسلمين» في أداء هذه المؤسسة، معتبرا أن المسجد لا يزال حبيسا داخل أسوار الجالية المسلمة، دون أن يمد جسورا حقيقيةً مع المجتمع الفرنسي الذي يعاني من سوء فهم عميق للإسلام(1).

وفي بريطانيا(2)، حيث كانت محطاته أكثر تنوعا وتأثيرا، ضمن برنامج زيارات أشرفت عليه عام 2010م: ففي مدينة كوفنتري، ألقى محاضرة في مؤسسة الحكمة الإسلامية عن «المسؤولية التاريخية الملقاة على عاتق الجاليات الإسلامية خارج ديار المسلمين»، حذر خلالها من الانكفاء على الذات، ودعا إلى تفعيل دور هذه الجاليات كسفراء للإسلام في الغرب. وفي مؤسسة الحق الإسلامية بفروعها المنتشرة في مانشستر ولانكشستر وأولدهايم، أمضى أياما في ضيافتنا لتدريس عدد من متون العلوم الإسلامية، كان خلالها يشيد بدور المؤسسة في الربط بين الفقه والواقع، وبين النصوص الشرعية وتحديات العصر.

و أذكر أن جولته الدعوية في بريطانيا امتدت لدعم مؤسسات دعوية كانت في طور النشأة وقتها، لكنها كانت نواة لمشاريع إصلاحية عميقة، مثل زاوية النساء

(1) رحلات أحمد القطعاني، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2018م، ص 3

(2) لقد فصّل شيخنا القطعاني رحلته الدعوية إلى بريطانيا في مقالين مطولين عنونهما بـ «بريطانيا: اسلام لا تغيب عنه الشمس»، اثراهما بمعلومات واحصاءات وتحليل لواقع الدعوة. ولتوثيق ما سنذكرها هنا في محطات رحلته إلى بريطانيا، وكذلك لم أراد المزيد من التفاصيل، ينظر: رحلات أحمد القطعاني، نفس المصدر، ص 53 و62.

الصوفيات في مانشستر، حيث التقى ثماني داعيات صوفيات، كل منهن تدير زاوية خاصة تحتضن العشرات من النساء، وجلس معهن لساعات يناقش قضايا مثل «كيف يعيش المتصوف مع مستجدات العصر؟»، و«دور العلوم الحديثة في فهم النصوص الدينية»، في حوارٍ جمع بين العمق الروحي والرصانة العلمية، خاصة وأن هؤلاء الداعيات هن أيضا أكاديميات في تخصصات علمية دقيقة.

ومن بين محطات زياراتنا، كانت زيارة لجامعة كامبريدج العريقة، حيث اشتركنا في تقديم محاضرة حضرها أكاديميون وباحثون، كان موضوعها «دروس منسية من السيرة النبوية»، كشف خلال مشاركته فيها عن جوانبَ مُغيّبة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، مثل إدارته للتنوع الثقافي في المدينة، وتعاونه مع غير المسلمين في بناء الدولة، مُستخلصا منها نماذج عملية لإدارة الاختلاف في المجتمعات المعاصرة.

وقبل زيارته لبريطانيا، تشرفنا باستضافته في أمريكا[1]، التي كان موضوعها الأساسي عقد مجلس لسماع موطأ الإمام مالك لطلاب ومريدي جامعة المدينة في اتلانتا، التي يتشرف الفقير بإنشائها وإدارتها، أذكر جيدا كيف كان الاقبال كبيرا على ذلك المجلس الذي أجاز فيه شيخنا عددا كبيرا ممن حضروا مجالس السماع، وكم كانت غبطتهم كبيرة وهم يحلمون سندا متصلا بالإمام مالك بن أنس.

وامتد البرنامج الدعوي في تلك الزيارة إلى مدينة نيوجيرسي التي لاحظ شيخنا، خلال زيارته لإحدى الجمعيات الإسلامية النشطة فيها، مشكلة أساسية يعانيها طلابها وهي صعوبة تعلم اللغة العربية، بسبب اعتماد المناهج التقليدية

(1) خصص شيخنا أيضا مقالين عن رحلته في أمريكا، ويعدان من أهم من كُتب عن واقع الدعوة الإسلامية في أمريكا، ولتوثيق ما سنذكرها هنا في محطات رحلته إلى بريطانيا، وكذلك لم أراد المزيد من التفاصيل، ينظر: رحلات أحمد القطعاني، نفس المصدر، ص 30 و38.

الموروثة من الدول العربية، والتي تركّز على القواعد النحوية المعقدة، وتتطلب وقتا طويلا لا يتوفر في الكثير من الأحيان لعامة المسلمين. ولم يكتفِ شيخنا بالتشخيص، بل ناقش مع دعاة الجمعية في نيوجيرسي مشروع برنامج يُعلّم اللغة العربية لغير الناطقين بها عبر منهجٍ مختصر يبدأ من الحروف وينتهي بتكوين الجمل، بالاعتماد على التسلسل السمعي البصري بدلا من الحفظ التقليدي، وهو مقترح لقي استحسانا كبيرا، وبالفعل كتب شيخنا البرنامج بعد عودته إلى بلاده، وحرص على إرساله إلى دعاة تلك الجمعية، بهدف تقليص الفجوة اللغوية بين الأجيال المسلمة المهاجرة وأبنائها.

وفي إحدى محطات الزيارة، كانت لشيخنا محاضرة في جامعة مونتي كلير، تحدث فيها عن العقيدة الإسلامية بلغة فلسفية تناسب الجمهور الأكاديمي، ومحاضرة أخرى بالمركز الإسلامي بواشنطن، كانت مخصصة لشرح «الحكم العطائية» لابن عطاء الله السكندري، ركز فيها شيخنا على توضيح الخلفية التاريخية للحكم للتعرّف على الظروف التي نشأت فيها، والإفادة منها في فهم معاني الحكم بشكل أعمق.

وكانت جنوب أفريقيا إحدى محطات رحلات شيخنا الدعوية[1]، حدثنا عما رصده خلالها من منطلق فهمه العميق لطبيعة الصراع الحضاري، ففي كيب تاون وفي كلية دار السلام ألقى محاضرات عن دور الإسلام في مواجهة التبشير المسيحي الذي يستغل الفقر لنشر المسيحية، ونبّه على استراتيجيات العمل الصوفي الدعوي في القارة الأفريقية الذي كان أساسه الدعوة بالحال وخلق القدوات. أما في أحد مساجد بورت إليزابيث، فقد اختار الحديث عن السيرة النبوية، فنبّه على حلّ

(1) وقد خصها شيخنا أيضا بمقال ثري جدا رصد فيه معالم زيارته ومحطاته، وملاحظاته المفيدة جدا في قضية الدعوة، عنون مقاله بـ «رأس الرجاء الصالح»، ولينظر أيضا لتوثيق مع سنذكر عن هذه الرحلة، وللمزيد عنها: رحلات أحمد القطعاني، نفس المصدر، ص 87.

أزمات المسلمين اليوم يبدأ من استعادة النموذج النبوي في العدل والتسامح.

ولم تكن الدول العربية بعيدةً عن رحلاته، فقد استضافته جامعة الأزهر مراتٍ عديدة، وفي الأردن كذلك التي ألقى فيها محاضرات عن ضرورة إعادة قراءة الموروث الفقهي بما يخدم قضايا العصر، ونبّه على زوايا أخرى من محاضراته تتعلق بخطورة توظيف الحديث الشريف خارج سياقات المعاني النبوية لخدمة أيدلوجيات العنف المعاصرة.

وشملت محطات زياراته الدعوية جامعة القرويين في المغرب، وجامعة الزيتونة في تونس التي نجح خلالها في دعوة علماء الزيتونة الى كتابة ميثاق لاستعادة دور جامع الزيتونة العلمي الشرعي، وفي كل محاضراته الأخرى كان يدعو إلى إصلاح مناهج التعليم في معاقل العلم والحضارة الإسلامية، لتستمر أدوارها مواكبة لمستجدات العصر، كما عقد مجلسا لإسماع مسلسلاته الحديثية بدعوة من علماء الزيتونة.

خلال هذه الرحلات، لم يكن شيخنا داعيا تقليديا ينتقل بين بلد وآخر لإلقاء الخطب فقط، بل كان بمنزلة «طبيبٍ حضاري» يُشخّص أمراض الأمة ويصف الدواء، فقد لاحظ، على سبيل المثال، أن الدعوة الإسلامية في الغرب ينشط فيها دعاة حملوا معهم خلافاتهم التي نقلونها إلى المجتمعات الجديدة، مما أثر في أوساط المسلمين الجدد، فصار لكل جالية مسلمة مذهبها ومدارسها ومساجدها المنفصلة عن الأخرى، بل حتى مقابرها الخاضة. كما لاحظ أن الأقليات المسلمة تهمل بناءَ مؤسسات تعليمية تحصّن أطفالها في مراحل الطفولة المبكرة، مما جعل الجيل الثاني والثالث عرضة للذوبان في الثقافات الأخرى، فدعا إلى تأسيس زوايا صوفيةٍ تعمل كمدارس متكاملة من الروضة إلى الجامعة، تجمع بين التعليم الديني والمناهج الحديثة.

خاتمة

لم تكن رحلات شيخنا القطعاني مجرد أنشطة دعوية، بل كانت جزءا من مشروعٍ كبيرٍ لإعادة تعريف الإسلام في العصر الحديث، مشروعٍ يعتمد على تحويل التصوف من حالة انعزال إلى حركة مجتمعية قادرة على صناعة النموذج الدعوي الحق، فزياراته للمساجد كانت تهدف إلى تحويلها من أماكنَ للصلاة إلى مراكزَ ثقافية تتفاعل مع المجتمع، ومحاضراته في الجامعات سعت إلى تقديم الإسلام بلغة الفلسفة والعلم بدلا من لغة الوعظ، ودعوته لإصلاح التعليم حاولت تجاوز الانقسام بين الهوية الإسلامية والاندماج في المجتمع.

حتى حين وجّه نقده اللاذع للمؤسسات الدعوية، قدم بدائل عملية: فعندما قال إن المناهج التعليمية في الجامعات الدينية «أصبحت في نظر دارسيها هي الإسلام نفسه» دعا للانتباه إلى أن تلك المناهج تتضمن آراء الفقهاء من منطلق أنها اجتهادات وليست نصوصا مقدسة، وحين لاحظ أن الدعاة يقدمون العادات العربية على أنها من الدين، طالب بفصل الثوابت الشرعية عن الثقافات المحلية.

اللافت أن الشيخ القطعاني لم يكتفِ بالحديث عن «الحب والجمال» كشعارات، بل حوّلها إلى ممارساتٍ عمليةٍ في رحلاته: ففي لقائه مع الداعيات الصوفيات في مدينة مانشستر، ناقش كيفية توظيف العلوم الطبية في خدمة الخطاب الديني، وفي محاضرته عن معجزة القرآن الكريم في مدينة ليدز، استخدم أحدث الاكتشافات العلمية في علم الجينات لشرح الإعجاز العلمي، مما جعل خطابه مقنعا حتى للشباب المولودين في الغرب.

يمكن القول إن رحلات الشيخ القطعاني الدعوية لم تكن مجرد محطات جغرافية، بل كانت نقاطَ تحوّل في مفهوم الدعوة ذاتها، من خطاب الترهيب إلى خطاب الجمال والترغيب، ومن ثقافة الانغلاق إلى ثقافة الحوار، ومن التوقف عند التراث إلى الانفتاح على آفاق العصر.

جهود الشيخ أحمد القطعاني في التأريخ للطريقة العيساوية (قراءة في كتاب أعلام الطريقة العيساوية)

د. رانيا عاطف

باحثة دكتوراة الفلسفة بكلية الآداب، جامعة المنيا، مصر

ملخص

يُعتبر كتاب «أعلام الطريقة العيساوية» للشيخ أحمد القطعاني إسهاما بارزا في المكتبة الصوفية، حيث يسلط الضوء على سِيَر مريدين وعلماء ومجاهدين ارتبطوا بالطريقة العيساوية، مُبرزا تنوع أدوارهم بين الطب، والرحلات، والدبلوماسية، والفقه، والحديث، وغيرها. تميز الكتاب بتوثيقه لشخصياتٍ من عشرة أقطار، مما يعكس الانتشار الواسع للطريقة عبر القرون. انطلق هذا البحث من تساؤلٍ رئيسي: لماذا أولى الشيخ القطعاني اهتماماً خاصاً بتأريخ الطريقة العيساوية؟، وتمت الإجابة عبر ثلاثة محاور: أهمية الكتاب، أعلام الطريقة، والشيخ القطعاني كأحد أعلامها، باستخدام منهجَي التحليل والنقد.

الكلمات المفتاحية: الطريقة العيساوية – التصوف – المريد – التأريخ الصوفي – الشيخ محمد بن عيسى.

المقدمة

تنتمي **الطريقة العيساوية** إلى أعرق الطرق الصوفية في المغرب العربي، بامتداد تاريخي يتجاوز خمسة قرون، حيث تُعد امتداداً للطريقة الشاذلية ووارثة لعلومها. في هذا السياق، يبرز كتاب «**أعلام الطريقة العيساوية**» للشيخ أحمد القطعاني (1956–2018م) كمحاولة جادّة لتوثيق مسيرة هذه الطريقة وإبراز إسهامات أعلامها. صدر الكتاب عام 1441هـ/2019م عن دار نشر بشرى وكلثوم، وضمَّ 408 صفحة قدّم فيها المؤلف تراجمَ لأربعين شخصية مختارة بعناية، تنتمي إلى عشر دولٍ مختلفة، مثل المغرب وليبيا والجزائر ومصر وسوريا وتركيا فرنسا وأمريكا، بهدف رسم صورة شاملة عن تاريخ الطريقة ومناهجها.

تميّز الكتاب بكونه أول عملٍ يُقدّم ترجمة موسعة لمؤسس الطريقة **الشيخ محمد بن عيسى** ونجله **عيسى المهدي**، فضلا عن كشفه عن أدوارٍ متنوعة لأعلام الطريقة في مجالات كالطب والسياسة والفنون، والتي ظلّت غائبة في المصادر القديمة والدراسات الحديثة. كما أوضح الشيخ القطعاني في مقدمته أن اختيار الشخصيات اعتمد على معاييرَ زمنية وجغرافية وثقافية، لتعكس التعددية التي طبعت مسيرة الطريقة. هكذا، يُقدم الكتاب قراءة متجددة لتاريخ التصوف، تجمع بين العمق الأكاديمي والرؤية التوثيقية الشاملة.

منهج الشيخ القطعاني في تأليف كتاب «أعلام الطريقة العيساوية»

تبنى الشيخ القطعاني في كتابه هذا منهجا متعدد الأبعاد يجمع بين التوثيق التاريخي والتنوع الجغرافي والثقافي، مع تركيز على إبراز التأثير المجتمعي للطريقة

عبر القرون. يبدأ المؤلف بمقدمة موسعة يوضح فيها دوافع تأليف الكتاب، والتي تتمثل في سد الفراغ المعرفي حول أعلام الطريقة الذين لم يُوثَّقوا بشكل كاف رغم أدوارهم المحورية في التاريخ الإسلامي. يرى أن اختياره أربعين شخصية من بين مئات الأعلام التي خرجتهم على مدى خمسة قرون يمثل تحديا كبيرا، لكنه ضروري لتقديم صورة شاملة عن الانتشار العالمي للطريقة وتنوع أدوار أبنائها[1]، فاعتمد على معايير زمنية ومكانية، لتمثل شخصيات الكتاب كل حقبة تاريخية منذ تأسيس الطريقة في القرن العاشر الهجري وحتى العصر الحديث، كما وزعها على كل الأقطار ليعكس الانتشار الجغرافي من المغرب إلى تركيا وفرنسا وأمريكا مرورا بالجزائر وتونس والمغرب ومصر والحجاز والشام، بينا أن العيساوية لم تكن محصورة في إطار محلي، بل أسهمت في تشكيل هويات ثقافية متعددة.

لا يقتصر التنوع في الكتاب على الزمان والمكان، بل يمتد ليشمل التخصصات والأنشطة، فأبرز أعلاماً مثل الشيخ أحمد المهدي الغزال كدبلوماسي أجرى مفاوضات مع إسبانيا[2]، والشيخ محمد البوحميدي كمجاهد ضد الاستعمار الفرنسي[3]، والشاعر الشيخ على بن قاسم الشريف في تونس[4]، والطبيب الشيخ عبد المجيد المنالي الزبادي[5]، وصولا إلى شخصيات معاصرة مثل الشيخ محمد يحيى النينوي الذي نشر الطريقة في أمريكا وعبره في عدة دولة أوروبية وآسيوية. هذا التعدد يهدف إلى تفنيد الصورة النمطية للطرق الصوفية التي عزلتها داخل أقطارها، وإثبات قدرة التصوف على التفاعل مع قضايا مجتمعاتها سياسيا وثقافيا وعلميا.

---

(1) أعلام الطريقة العيساوية، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2019م، ص 7.

(2) نفس المصدر، ص 148.

(3) نفس المصدر، ص 161.

(4) نفس المصدر، ص 165.

(5) نفس المصدر، ص 131.

واعتمد في توثيقه الدقيق على مصادر متنوعة تشمل كتب التراجم القديمة كـ«دوحة الناشر» لابن عسكر ابتهاج القلوب للفاسي، مرورا بعدة مراجع توثيقية مثل «النور الشامل» للشيخ الغزال في ترجمة الشيخ الكامل، ووصولا الى المصادر الحديثة، مع الإشارة إلى صعوبة الحصول على معلومات عن بعض الأعلام بسبب ندرة المصادر أو انقطاعها، وهو ما دفعه للاعتماد على الروايات الشفوية الكنانيش والاجازات المخطوطة في حالات مثل الشيخ عيسى المهدي نجل المؤسس[1]، أو في تراجم الشيخ بكار الشريف التونسي[2]، والشيخ المحجوب الجيلالي[3].

كما دمج بين المنهج التاريخي والتحليل الاجتماعي؛ فربط مثلا بين صلات رجال الطريقة العيساوية بالمدارس والمراكز العلمية الكبرى وبين ظهور أعلام في الطب والصيدلة والعلوم الأخرى لخدمة قضايا المجتمع، بل وحرص على كسر الحاجر الزمني بتضمين شخصيات معاصرة مثل الشيخ عبد الكريم الجزولي في الجزائر[4]، والشيخ أحمد الخليفي في طنجة[5]، ليشير الى استمرارية التأثير رغم التحديات الحديثة.

وختم كتابه بالتأكد أنه فتح به أفق الاهتمام بالتأريخ للشخصيات العيساوية، داعيا الباحثين لتكميله عبر التركيز على أعلام لم يُذكرون بسبب ضيق المساحة أو عدم توفر المعلومات، ويُظهر هذا التواضع العلمي إدراكه لاتساع الموضوع، كما يعكس رؤيته للكتابة كجهد جماعي يجب أن تتواصل حلقاته.

من خلال هذا المنهج المتكامل نجح الشيخ القطعاني في تقديم عملٍ يوازن

---

(1) نفس المصدر، ص 83.

(2) نفس المصدر، ص 173 .

(3) نفس المصدر، ص 253.

(4) نفس المصدر، ص، 273.

(5) نفس المصدر، ص 279.

بين العمق التاريخي والثراء الثقافي، وأضاف العيساوية كظاهرة حضارية شاملة لا تنفصل عن سياقاتها المتعددة في الزمان والمكان، ما فتح الباب لأفاق جديدة لدراسة التصوف كفاعل ديناميكي في تشكيل العالم الإسلامي.

1 - الدوافع والأهداف وراء تأليف الكتاب ومعايير اختيار شخصياته:

انطلق الشيخ القطعاني في تأليف كتاب «أعلام الطريقة العيساوية» بدافعٍ عميقٍ نابعٍ من ملاحظته وجود فراغٍ معرفي طال التوثيق التاريخي لهذه الطريقة الصوفية العريقة التي امتدت جذورها عبر خمسة قرونٍ كاملة، فرغم هذا العمق الزمني والتأثير الواسع الذي مارسته في ربوع العالم الإسلامي، من المغرب إلى المشرق، ومن إفريقيا إلى أوروبا، إلا أن جهود التوثيق ظلّت متفرقة أو محدودة النطاق ولم ترتقِ إلى مستوى الإرث الحضاري الذي خلّفته الطريقة[1]. لقد لاحظ الشيخ القطعاني أن المكتبة العربية تفتقر إلى عملٍ جامعٍ يُبرز أدوارَ الرجال والنساء الذين حملوا لواء هذه الطريقة، وساهموا في تشكيل ملامحها الروحية والعلمية والاجتماعية، فكانت فكرة الكتاب بمثابة إجابة على سؤال مُلحٍّ: كيف لطريقة صوفية أن تستمر خمسة قرونٍ دون أن يُخلّد أعلامها في مرجعٍ علمي يليق بهم؟

ومن هنا جاءت المهمة الأولى للكتاب، وهي سدّ هذا الفراغ عبر تقديم موسوعة تراثية تكشف النقاب عن شخصيات ظلّت مجهولة أو مُهمَلة في ظلّ هيمنة الخطابات التاريخية الرسمية التي غالبا ما تجاهلت دورَ الطرق الصوفية في صناعة التاريخ. والقارئ العميق للكتاب يجد أن الشيخ القطعاني لم يكن يجمع أسماء فقط، بل أعاد بناء سِيَرٍ إنسانية تُظهر التفاعل الحيّ بين التصوف والمجتمع، فالتصوف عنده انغماس في الواقع ومشاركة فاعلة في القضايا والمشكلات، وهو ما تجلى في اختياره لشخصيات الكتاب، بين دبلوماسي وسياسي كمولاي عبد الرحمن بن هشام

(1) نفس المصدر، ص 6.

سلطان الدولة المغربية في عصره[1]، أو داعم ورافد لجهود الإصلاح السياسي كالشيخ محمد المسعودي في طرابلس[2]، والشيخ عبد القادر خلوصي أفندي في استنبول[3]، أو قائد للجهاد ضد الغزاة المستعمرين كالشيخ علي بن موسى والشيخ البوحميدي في الجزائر، أو بل حتى الاهتمام بقضايا المسلمين خارج العالم الإسلامي كرحلة الغزال الى اسبانيا لعقد مفاوضات في القرن الثامن عشر لتحسين أوضاع الأسرى المغاربة[4]، لِيُثبت أن العيساوية لم تكن حبيسة الزوايا، بل خرجت إلى العالم تحمل هموم الناس وتُجسّد قيم الإسلام الرحيمة.

ولم تكن الدوافع علمية بحتة، بل حملت بُعدًا هوياتيا عميقا، فالشيخ القطعاني كواحد من شيوخ الطريقة أدرك أن إهمال توثيق أعلامها يعني خسارة لجزء من ذاكرتها الجماعية، فالتصوف من أهم مكونات النسيج الثقافي في التاريخ الإسلامي، فتحول الكتاب على يديه الى مشروع دفاعي عن الهوية الصوفية في مواجهة الخطابات المعاصرة التي تهدد بإلغاء الخصوصيات والهويات، وكذلك الأفكار المتطرفة التي تهاجم التصوف وتتهمه بالركون الى السلبية والدروشة والانعزال والابتداع، فأبرز شخصيات عيساوية كان لها دور كبير في دعم معاقل العلم الكبرى في التاريخ الإسلامي كالشيخ محمد بن عمر المختاري، التلميذ المباشر للشيخ الكامل، الذي كان من أبرز أساتذة جامع القرويين، أو الشيخ محمد المسطاري الذي خرج في رحلة دعوية طويلة الى الشرق وتخرجت على يديه شخصيات ذات ثقل علمي كبير مثل الشيخ محمد البديري الدمياطي المحدث الكبير[5]، والشيخ في

(1) نفس المصدر، ص 175.

(2) تفس المصدر، ص 181.

(3) نفس المصدر، ص 201.

(4) نفس المصدر، ص 147.

(5) نفس المصدر، ص 122.

مصر، والشيخ محمد بن خليل العجلوني المحدث في الشام[1].

ولتأكيد استمرار هذا الدور حرص الشيخ القطعاني على الترجمة لأعلام معاصرين من تلاميذه الذين تربوا على يديه وأدوا أدوارا مشابهة، مثل الفرنسي جويل ماروث الذي سلط الطريقة على يديه[2]، والشيخ النينوي ناشر الطريقة حول العالم كما أسلفنا[3]، وغيرهم ممن أثبوا قدرة التصوف على تجاوز الحدود الجغرافية والثقافية والتأثير في البيئات البعيدة.

كما حمل الكتاب هدفا تربويّا واضحا من خلال تقديمه لسير أعلام الطريقة كدروس عملية حية للأجيال الجديدة تُعلّمهم كيف يمكن أن التصوف النموذج الأمثل للإصلاح، وكيف يصنع الفرد تأثيره من خلال التخصصات المتنوعة، وضرورة أن يكون هذا التأثير مبني على التدرج العلمي المعروف بدراسة العقيدة الأشعرية وعلوم الشرع الأخرى، ليبدع كل فرد وسيلته الإصلاحية في أي مجال كان، مثلا في مجال الفنون الأدب مثل الشيخ الشاعر قاسم الشريف، أو الفنان المسرحي الفرجاني منجه[4].

ولعلّ أحدَ أعمق الأهداف التي ينطوي عليها الكتاب هو إبراز دور العيساوية في نشر الإسلام وتعزيزه وترسيخه من خلال العديد من الشخصيات التي انطلقت في رحالات واسعة، بداية بالشيخ يوسف الفجيجي الذي رحل مشرقا مرتين واحدة سنة 936 هـ،1530م والأخرى سنة 957هـ،1550م، ونشر الطريقة في الأقطار التي مر عليها[5]، والشيخ المسطاري الذي نشر الطريقة في تونس ومصر والحجاز

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، ص 283.

(3) نفس المصدر، ص 297.

(4) نفس المصدر، ص 213.

(5) نفس المصدر، ص 375.

والشام والقدس[1]، والشيخ امحمد الأسفي الحفيان الذي نشر الطريقة في تونس ومصر[2]، والشيخ محمد العربي الذي أوصل الطريقة الى ليبيا[3]، وقبلهم الشيخ محمد بن عيسى الحفيد الذي أوصل الطريقة الى الجزائر وصارت زاويته في «وزرة» مركز تأثير وصل الى تونس وليبيا[4].

ومن أهدافه التي ضمنها كتابه، كانت الدعوة لتكريس قيم الحب والسلام التي تنادي بها الطريقة من خلال تركيزه على صياغة معلومات تراجم الشخصيات العيساوية لتخدم هذه الفكرة، ولتعكس تجارب إنسانيةً قادرة على إلهام المسلم المعاصر.

بهذه الدوافع والمعايير رسم الشيخ القطعاني خارطة متعددة الأبعاد تُظهر الطريقةَ ككائنٍ حيّ تنفّس في أزمنة مختلفة، وترعرع في أمكنة متباعدة، وتفاعل مع احتياجات إنسانية متنوعة، فلم يكن كتابه مجرد تسجيل زمني للشخصيات بل رصدا للتحولات والتطورات التاريخية التي مر بها العالم الإسلامي، وصار بذلك كتابه وثيقة عامة تجمع عدة وثائق تاريخية من خلال شخصياته.

هذا التركيب لمعايير الكتاب جعله مرآة عاكسة لجدلية الثابت والمتغير في التصوف؛ فمن ناحية فشخصياته راسخة في أصولها العيساوية، ودلل على ذلك بالعديد من الأدلة كاستمرار سند الطريقة المتصل بالمؤسس، ومن ناحيةٍ أخرى تكيّف مع السياقات المختلفة، فظهر شخصياته في هيئة المجاهد للحافظ على العقيدة الراسخة للدفاع عن الإسلام أو مقاتل ضد الاستعمار، وكفنان ومسرحي، أو شاعر وأديب، أو رحالة من أجل نشر الطريقة والدعوة، ليحقق بذلك المعادلة الصعبة بين الثبات والتغير.

(1) نفس المصدر، ص 117.
(2) نفس المصدر، ص 151.
(3) نفس المصدر، ص 99.
(4) نفس المصدر، ص 101.

2 - المنهجية البحثية وتحديات التوثيق

في رحلة توثيقه لأعلام الطريقة العيساوية، واجه الشيخ أحمد القطعاني عوائقَ منهجية كشفت عن تعقيدات عميقة في كتابة التاريخ الصوفي، الذي غالبا ما يركز أعلامه وشيوخه على الكتابة في قواعد السلوك والتربية والأوراد والأذكار، فاعتمد على المصادر البديلة كالرواية الشفوية، والمخطوطات والوثائق والاجازات والمراسلات التي غالبا ما يصعب الوصول إليها لعدم اهتمام المكتبات والجامعات والأوساط العلمية بها، بالإضافة لندرتها.

وأهم الصعوبات التي من الواضح أنها واجهته هو التعامل مع الرواية الشفوية كمصدر للترجمة والتوثيق، فالترجمة لشخصية مثل الشيخ المهدي نجل الشيخ الكامل تبدو صعبة للبعد الزمني وما يحفها من إمكانية التغيير والمبالغة أيضا، فاضطر إلى تطبيق منهجية نقدية تقارن بين الروايات المختلفة، وتستبعد ما يتعارض مع الوقائع التاريخية المعروفة، فاستعان مثلا بالعديد من المقارنات عبر الروايات والمناظيم الشعرية للشيخ الكامل في تحديد حجم أسرته وأنه لم يكن له إلا ابن واحد[1].

ولعدم كافية المعلومات حول بعض الشخصيات على أهمية دورها، يلجأ الشيخ القطعاني الى طريقة الاستقراء فيما توفر من معلومات حول بعض الشخصيات وأهمها قراءة الشخصية من خلالها انتاجها العلمي، كما في ترجمته للشيخ عبد المجيد المنالي الزبادي واكتشافه أنه كان طبيبا بارعا الى جانب شخصيته العلمية والفقهية.

تميّز منهج الشيخ القطعاني أبضا بالجمع بين التحليل التاريخي التقليدي والرصد الاجتماعي الحديث، فحين تناول شخصية الشيخ محمد العربي الذي

(1) نفس المصدر، ص 86.

أدخل الطريقة إلى ليبيا، لم يكتفِ بذكر تاريخ تأسيس الزاوية في طرابلس، بل ربط بين ظهورها بعوامل الأمان في طرابلس في نهاية القرن العاشر الهجري التي ساعدت الى استقطاب الشخصيات العلمية والصوفية المهاجرة، وكذلك عوامل وظروف النشاط الصوفي وازدهاره في ذلك الوقت.

ومن بين ما زاد من أهمية الكتاب اعتماد الشيخ القطعاني على المصادر الأجنبية التي توفرت على إحصاءات لأعداد الزوايا ومريديها، لكنه طبق معها منهجية نقدية صارمة بسبب الخلفيات الأجنبية لأصحابها، فنجد أنه لم ينقل كل ما كتبه لوريس رين وكوبولاني وأميل دنفرقان في كتبهم عن الطرق الصوفية وأنشطتها على سبيل المثال، منتبها بشكل جيد الى أن ما يقع كرامة على يد صوفي قد يُفسر في السياق الأجنبي الأوروبي كظاهرة سيكولوجية أو تُدرس من بُعد انثروبولوجي. وهذه العملية النقدية مارسها حتى مع المصادر العربية كتعاطيه مع المعلومات التي أوردها الجبرتي في تاريخه عن أنشطة الطريقة العيساوية في مصر، والتي وصفها الجبرتي بالبدعة والتجاوز ومعارضة العلماء لها، فعلل موقف العلماء المصريين بأنه كان بسبب عدم وضوح بعض الألفاظ التي ينطقونها باللسان المغربي الدارج[1].

رغم هذه التحديات، تمكّن الشيخ القطعاني من أن يكون كتابه أوثق مرجع ومصدر للتاريخ العيساوي، بل وقدم من خلالها نموذجا فريدا في دراسات التصوف بجمعه بين منهجية المؤرخين القدامى في تتبع الأسانيد وتوثيق التراجم، وطرق البحث الحديثة في تحليل السياقات الاجتماعية.

ويجب أن نشيد بشكل متكرر بأبرز جانب في منهجية الشيخ القطعاني هو اعترافه الدائم بحدود البحث، فلم يُقدّم كتابه كعملٍ نهائي، بل كحافزٍ لاستكمال المشوار، فأشار الى عدد من كتب التاريخ العلمي السابقة وكيف ذيّل عليها من

(1) نفس المصدر، ص 383.

جاءوا بعد أصحابها مثل ابن شاكر الكتبي الذي ذيّل في كتابه «فوات الوفيات» على كتاب ابن خلكان «وفيات الأعيان، فسد ما فاته[1]، ما يعكس دعوته وحثه لمن يأتوا من بعده لمتابعة التأريخ للطريقة من خلال البحث والتنقيب في الأرشيفات الخاصة والعامة لإخراج مع طمسه التاريخ. هذا التواضع العلمي المقترن بالجرأة في خوض مناطق مجهولة، هو ما يجعل الكتاب خطوة تأسيسيةً في مسارٍ طويلٍ لإعادة كتابة التاريخ الصوفي بعيدا عن الإقصاء أو التقديس.

الشيخ أحمد القطعاني، ترجمته كرؤية مستقبلية للطريقة العيساوية واستمرارية المشروع

باعتقادي ان ختم الشيخ القطعاني لكتابه بترجمته لنفسه كان يرمي منه الى العديد من الأهداف، فمع أهمية توثيقه لترجمته، إلا أن القراءة العميقة فيها تعكس أنه شخصيته كانت شخصية جامعة لأهم سمات كل الشخصيات التي ترجم لها، ولتوضيح المقصد أكثر سوف أقسمه على فقرات:

الفقرة الأولى: الشيخ القطعاني بوتقة تجمع بين الأصالة والمعاصرة كمنهج حياة

لم يكتفِ الشيخ القطعاني بتقديم نفسه كشيخ صوفي تقليدي، بل صاغ سيرته كنموذج جامع بين التراث الإسلامي والحداثة العالمية، وهو ما سنفهمه من عرض سريع لترجمته التي تُظهر منذ البداية ملامح خاصة، فقد بدأ مسيرة حياته في مسقط رأسه بمدينة درنة، شرق البلاد، حيث تلقى تعليمه النظامي في المدارس الليبية، ثم أوفد إلى بريطانيا لدراسة الإدارة التربوية وتكنولوجيا التعليم، وفي مسار موازي درس العلوم الشرعية على شيوخ عصره في زوايا ومساجد بنغازي ودرنة وطبرق، ولاحقا في مصراته وطرابلس[2].

(1) نفس المصدر، ص 9.

(2) نفس المصدر، ص 301 وما بعدها.

هذا المسار التعليمي الجامع بين العلوم الدينية والمدنية جعله يدرك أن تجديد التصوف يحتاج إلى توظيف الأدوات الحديثة دون التخلي عن الجذور، فحين أسس «منارة الصحابة للعلوم الشرعية» عام 1994م، لم يؤسسه من الصفر بل كان أصله زاويته الرئيسية التي انشأها في درنة بعد رجوعه من دراسته بخارج البلاد. كما يُلاحظ بشكل جلي أن المواد العشرة التي قررها منهجا تعليميا في زاويته خرجت طلابا صاروا هم الأساتذة في هذا معهد «منارة الصحابة»[1].

لم يكن هذا الجمع بين العلوم الشرعية والمدنية مجرد مرحل مر بها، بل منطلق مشروع إصلاحي عريض أفاد فيه من العلوم العصرية التي درسها في الخارج، ففي ترجمته العديد من الشهائد في مجال التعليم الحديث ما يشير الى إتقانه لـ«لغة العصر»، لكنه يضعها في سياق خدمة المشروع الصوفي كشخصية ربطت بين مرحلتين، مرحلة التعليم الديني في الزوايا والمساجد، ومرحلة التعليم المتقدم في الجامعات العالمية، كجامعة جنوب إنجلترا التي تخرج فيها[2].

الفقرة الثانية: التأسيس المؤسسي كاستراتيجية للبقاء

كما أسلفنا كانت الشخصيات العيساوية التي ترجم لها الشيخ القطعاني في كتابه مُختارة بعناية لإبراز صور عديدة لأدوار المدرسة العيساوية ولتظهرها كمنظومة مؤسسة تلامس كل شؤون الحياة، ويُلاحظ في ترجمته لنفسه أن أدوار أغلب تلك الشخصيات انعكست في أعماله، بدأ من التنظيم المؤسسي الذي دشنه الشيخ الكامل في زاويته، ومرور بكل التخصصات التي برزت ونشطت فيه شخصيات الطريقة التالية. فقد انشأ الشيخ القطعاني زاويته الرئيسية في درنة مطلع الثمانينيات ثم طورها ونقلها الى مستوى أكاديمي تمثل في «منارة الصحابة

(1) برقمة عند الوكن، أحمد القطعاني، منشورات رابطة غدق ملتقى من سبق وصدق، طرابلس، 2010م، ص 20.

(2) أعلام الطريقة العيساوية، مصدر سابق، ص 302.

للعلوم الشرعية» في شكل معهد متوسط معترف به رسيما.

وبالتوازي أنشأ شبكة من المشاريع مارست أدوارا مؤسسة مجتمعية شاملة، مثل المكتبات المتاحف الأهلية، كمكتبة تيجي، ومتحف قصر طيبة للفنون التشكيلية، فرقة غفران للأعمال المسرحية والفنية، ومهرجات طرابلس للمديح النبوي، ومجلة «الأسوة الحسنة»[1]، لتمارس أدوارا كحاضنات للذاكرة الجماعية، ومنصات للحوار الثقافي العالمي، وأدوات لتعزيز ونشر القيم ضم مشروع اصلاحي شامل.

لم يكن هذا التنوع إلا جزءا من استراتيجية لإعادة تعريف التصوف في الوعي العام، ففي وقت كانت في التيارات المعاصرة الحداثية بأفكارها الوافدة تعتبر التصوف تراثا متراجعا، قدم الشيخ القطعاني نموذجا للتصوف كقوة مجتمعية قادرة على إدارة المدارس، وتنظيم المهرجانات، وحتى تصميم المتاحف، فكانت زاويته الرئيسية في درنة منطلق أعماله تذكر بأعمال أسلافه العيساويين.

الفقرة الثالثة: إحياء الإسناد كجذر للأصول والاستمرارية

تميز القطعاني عن أقرانه باهتمامه الكبير وانشغاله الوفير بعلوم الإسناد، لكن ليس اهتماما تقليديا أو أكاديمي، بل كأداة سياسية لربط الطريقة العيساوية بالنسيج الإسلامي العالمي. فقد جمع 27 سندا عيساويّا من أقطار مختلفة من المغرب، مصر، العراق، والحجاز، وتونس، وسوريا، وغيرها[2]، وروى عن أزيد من 77 عالما في الحديث الشريف مع عدة أقطار عربية وإسلامية[3]، وأسس بها شبكة اسنادية قل نظيرها تربط المعاصر بالأصيل عبر الزمان والمكان.

هذا الاهتمام بالإسناد لم يكن تقليدا وانتهاجا لسيرة العلماء كما هو المعروف

(1) نفس المصدر، ص 304 و305.

(2) نفس المصدر، ص 324.

(3) نفس المصدر، ص 206 وما بعدها.

في سيرهم في التاريخ، بل لتأصيل التصوف في العلوم الشرعية، فحين أسس «دار الحديث الشريف» في طرابلس سنة 2004م[1] لم يكن الهدف عقد مجالس الرواية وسرد كتب الحديث الشريف فقط، بل لربط الجيل المعاصر بالأجيال الأصيلة عبر اجازتهم بأسانيده في رواية كتب الحديث الشريف، وكوسيلة أيضا لمواجهة الأفكار المتطرفة المعاصرة التي تهاجم التصوف وتتهمه بنقص شرعيته، فحول الأسانيد لسلاح متعدد الأهداف والوظائف، لحماية الهوية الليبية خاصة والعيساوية عامة من الاندثار وربطها بسلاسل الاسناد، ومواجهة مخاطر العولمة والتطرف وغيرها.

الفقرة الرابعة: الرؤية المستقبلية: التصوف كمشروع نهضة واصلاح

نعود ونجدد التذكير بما اختتم به الشيخ القطعاني ترجمته بتأكيد أن كتابه «أعلام الطريقة العيساوية» ليس نهاية المطاف، بل فاتحة لمشاريع قادمة، فهذه العبارة تلخص رؤيته للطريقة كمشروع حياة قادر على التطور والاستمرار دون أن ينقطع عن أصوله، فمن خلال مكونات مشروع، كاليوم الوطني للمسرح، أو مجلة الأسوة الحسنة أو المتاحف والمكتبات، أعاد تعريف التصوف كمحرك للنهضة الثقافية والفكرية والمجتمعية بقدرته على استيعاب أدوات الخطاب المعاصرة دون التخلي عن اللغة الصوفية الراسخة الأصيلة.

والأهم من ذلك فترجمته أراد من خلالها التأكيد قدرة الشيخ المحدث وشيخ الطريقة على أن يجمع بين عمامة العالم وزي الأكاديمي، وبين إجازة الرواية والسند وبين شهادة التعليم الحديث والتقنيات، ليصنع مشروعا مستقبليا لا يخشى الانفتاح على العالم مخافة الذوبان. إنها ترجمة في الحقيقة تمثل الشخصية التي تعكس ماضي العيساوية وحاضرها ومستقبلها، فرحمه الله ورضي عنه.

(1) نفس المصدر، ص 311.

خاتمة

يُجسّد كتاب «أعلام الطريقة العيساوية» جهدا توثيقيّا رائدا في حفظ الذاكرة التاريخية للتصوف الإسلامي، وإعادة الاعتبار لدور الطرق الصوفية كفاعل حضاري تفاعل مع تحديات عصرهK فقد نجح المؤلف عبر منهجية متوازنة تجمع بين الدقة التاريخية والتحليل الاجتماعي في كشف النقاب عن مسيرة العيساوية كمنظومة روحية وعلمية واجتماعية امتد تأثيرها عبر القرون والأقطار. كما قدّم نموذجا للتصوف الحيوي القادر على تجديد خطابه دون التفريط في أصوله، من خلال إبرازه أدوار أعلام جمعوا بين التصوف والتخصصات العلمية والسياسية والفنية. وبفتحه الباب أمام باحثين جدد لاستكمال هذا المشروع، أكد الشيخ القطعاني أن التأريخ للطرق الصوفية ليس اجترارا للماضي، بل إحياء لرؤية إسلامية متكاملة تُوائم بين الثبات الروحي والانفتاح على العالم. يظل الكتاب، في النهاية، إرثا علميّا يُعيد تشكيل الوعي بدور التصوف كجذرٍ أصيلٍ في نسيج الحضارة الإسلامية.

الشيخ الكامل محمد بن عيسى

المدرسة العيساوية: الأصول، الامتداد، التأثير

هذا الكتاب نتاج(الدورة السادسة) للمؤتمر الدولي السنوي عن العلامة الشيخ أحمد القطعاني، الذي انعقد بطرابلس في نوفمبر 2024م تحت عنوان:الشيخ الكامل محمد بن عيسى: المدرسة العيساوية، الأصول، الامتداد، التأثير.ويجمع بين دفتيه أبحاثا علمية تناولت المدرسة العيساوية من جوانبها التاريخية والفكرية والثقافية، مركّزة على شخصية مؤسسها الشيخ الكامل محمد بن عيسى (872-933هـ).

يقدّم الكتاب قراءات في المسار التاريخي لانتشار الطريقة من المغرب الأقصى إلى المشرق، وفي أثر زواياها التعليمية والاجتماعية، كما يكشف عن مرتكزاتها المعرفية والفنية التي جمعت بين العقل والقلب، والعلم والسلوك. ويخصص حيزا لدور الشيخ أحمد القطعاني، في نقل التصوف من الجلال إلى الجمال، ومن الترهيب إلى الترغيب، وكذلك في دوره كمجدد للطريقة العيساوية في توثيق تاريخها وأعاد صياغة خطابها ليكون أكثر قدرة على مواجهة تحديات العصر.

إنه عمل يختصر مسيرة مدرسة صوفية كبرى، ويقدمها بوصفها مشروعا حضاريا متكاملا يجمع بين العقيدة الأشعرية، والأخلاق السلوكية، والانفتاح على الفنون والعلوم، ليكون مرجعا للباحثين، وإسهامًا في إبراز قيمة التصوف كطريق لإصلاح النفس والمجتمع.

ISBN-978-977-6715-31-9

